

909.09822

F462

no. 44-45

K

# LES FEMMES ET LA MODERNITE

THE LIBRARY OF THE

FEB 01 1981

UNIVERSITY OF ILLINOIS  
URBANA-CHAMPAIGN

**Peuples Méditerranéens** 44-45  
MEDITERRANEAN PEOPLES

UNIVERSITY OF  
ILLINOIS LIBRARY  
AT URBANA-CHAMPAIGN

BOOKS









7. p7822  
2162  
421-45

388-647

# LES FEMMES ET LA MODERNITÉ

PEUPLES MEDITERRANEENS/MEDITERRANEAN PEOPLES N° 44-45  
Revue trimestrielle - juil.-déc. 1988

---

Présentation ..... 5

## I. Dans l'espace public

Monique Gadant, Pima Madami : « Etre militante de soi-même ». Le  
féminisme dans le syndicat italien ..... 7

Dorrah Mahfoudh : La syndicalisation des femmes en Tunisie .... 29

Dahbia Abrous : L'honneur et l'argent des femmes en Algérie .... 49

Document : Un débat iranien ..... 67

## II. L'honneur, les alliances

Naget Khadda : L'allégorie de la féminité ..... 73

Ghjermana de Zerbi : « Chì in casa sgiò Babbà... » Pleureuses tradi-  
tionnelles corses ..... 89

Mona Abaza : Women and vendettas ..... 109

Roberta Shapiro : L'exigence et le plaisir. Mariage et changement  
social en Grèce ..... 117

Jocelyne Streiff-Fenart : Les jeunes immigrées et le mariage mixte .. 137

Najib El Bernoussi : Zohra : un cas de déséquilibre social ..... 155

### III. Le corps, l'identité

<b>Cristina Papa</b> : Les « fantaisies » de la grossesse. Entre médecine officielle et médecine populaire en Ombrie .....	175
<b>Marie Virolle-Souibès</b> : Le ray, côté femmes .....	193
<b>Charles Bonn</b> : La femme, l'émigré et l'écriture romanesque maghrébine .....	221
<b>Yamina Fekkar</b> : Le mythe de Hajar .....	235

### IV. Nationalité et citoyenneté

<b>Rosemary Sayigh</b> : Palestinian women : triple burden, single struggle	247
<b>Eleni Varikas</b> : Trop archaïques ou trop modernes ? Les citadines grecques face à l'occidentalisation .....	269
<b>Monique Gadant</b> : Nationalité et citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits .....	293
Résumés/Abstracts .....	339

## P R E S E N T A T I O N

*La référence à la modernité a une valeur descriptive. Elle n'est pas prise comme une norme à partir de laquelle une situation serait érigée en modèle et servirait de mesure au progrès des unes, à l'archaïsme des autres.*

*La modernité c'est le changement : les femmes sont au cœur de cette dialectique qu'il impose entre tradition/continuité et transformation. La précédente livraison de Peuples Méditerranéens consacrée aux Femmes de la Méditerranée<sup>1</sup> rendait sensible l'importance de l'implication des femmes de la région dans les bouleversements politiques et sociaux contemporains. Toutefois le fait qu'elles n'y soient pas intervenues comme sujets politiques avec leur spécificité les a empêchées de maîtriser ces changements, de concevoir et d'imposer une transformation de leur condition. Le mouvement féministe qui se développe en Europe dans les années soixante-dix marque une rupture : les femmes qui se reconnaissent dans ce mouvement refusent d'entrer dans un monde masculin qu'elles accepteraient comme tel, sans rien y changer. Elles veulent être reconnues avec leur identité propre, leur être-femme étant défini comme un ensemble de valeurs positives.*

*Nous présentons ici des réflexions sur des situations caractéristiques des problèmes que les femmes affrontent dans la période actuelle. Au Nord de la Méditerranée le nouveau féminisme a voulu dépasser la lutte pour la reconnaissance d'une égalité jugée abstraite et formelle. Il a dit les limites de la conquête des droits et de la « neutralisation » dans l'espace public de la différence sexuelle. Cependant, au Sud, nous voyons les difficultés rencontrées par le mouvement des femmes dont les aspirations sont dénoncées par l'Etat comme une forme d'occidentalisation, car celui-ci se veut le garant, sans toutefois y parvenir, de la*

pureté de la société. L'Etat algérien, par exemple, qui fonde en partie sa légitimité sur la religion et veut avoir le monopole de l'interprétation moderne du Coran, au nom de l'authenticité, impose un Code de la famille fortement inspiré de la chari'a<sup>2</sup>. Du Maghreb à l'Iran, les femmes réclament l'égalité des droits et justifient cette exigence par la nécessité d'une mobilisation des deux sexes face aux exigences de la construction nationale.

L'entrée des femmes dans le monde du travail s'est faite en Europe dans des conditions difficiles. Mais les différentes réformes ont finalement fait coexister la ménagère et la travailleuse en une seule personne. La pénétration du féminisme dans le syndicat remet en cause cette coexistence : porteur d'un discours critique radical sur la famille et la société, sur la séparation du public et du privé, le féminisme italien ne ne se satisfait pas de la parité salariale. Il veut imposer au syndicat la prise en charge de la contradiction entre les sexes comme un rapport social, une réalité aussi importante que la contradiction entre les classes (P. Madami). Les travailleuses tunisiennes (D. Mahfoudh) ne s'appuient pas sur un tel héritage et leur expérience de la vie syndicale ne fait que commencer. Au Maghreb, la masse des femmes travailleuses cherche dans l'emploi un moyen de survie. De plus, le fait de « sortir pour faire de l'argent » est perçu par l'opinion comme un acte voisin de la prostitution. La morale de l'honneur est bafouée (D. Arous). Le conservatisme des comportements et des jugements rappelle sans cesse que l'initiateur du changement, colonialisme ou Etat, est perçu comme étranger. Le travail des femmes accroît les angoisses masculines, symptômes d'une modernisation mal vécue, subie comme une perte de soi.

Les Etats (ou organisations politiques) ont voulu le développement pour rattraper l'Europe, entrer dans la modernité. Cependant, vis-à-vis des femmes, leur politique est ambiguë : ils souhaitent une modernisation qui ne les change pas. Les nationalismes situent les femmes du côté de la permanence, hors de l'histoire, travailleuses, combattantes si nécessaire (M. Sayigh, M. Gadant), mais avant tout mères et épouses. Les femmes ne sont jamais à leur place et constamment culpabilisées, « trop archaïques ou trop modernes » (E. Varikas) comme les Grecques, déjà, au XIX<sup>e</sup> siècle.

Un monde se défait, ses valeurs disparaissent (N. Khadda), tandis qu'une recomposition est à l'œuvre à travers les contradictions opposant l'honneur au calcul. L'Etat empiète sur les formes traditionnelles de l'autorité. Au service du patrilignage les femmes avaient certains pouvoirs qu'elles perdent sans toujours en gagner d'autres (G. de Zerbi, M. Abaza).

L'émigration, l'urbanisation facilitent-elles le changement ? Les stratégies matrimoniales, le système dotal se transforment, selon quelles logiques ? En Grèce, l'investissement de la dot dans l'achat d'appartements semble favoriser, avec l'urbanisation, une certaine émancipation de la femme (R. Shapiro), tandis que l'émigration maghrébine en France, tout en essayant de garder le contrôle des femmes tendrait à renoncer à la dot, perçue comme un marchandage (J. Streiff).



Dans cette situation qui place les individus et les familles au cœur de l'affrontement de deux systèmes culturels incompatibles, l'échec c'est la maladie, la folie et la confrontation au discours médical (N. El Bernoussi).

A travers quels chemins les femmes disent-elles, aujourd'hui, leur souci de définir elles-mêmes leur identité ? Par une certaine inquiétude, face aux « progrès » de la médecine moderne, d'être privées de la gestion de leur corps et de l'imaginaire de la grossesse (C. Papa). Par l'expression du désir féminin bravant la censure par le chant (M. Virolle-Souibès). En proposant une autre lecture du Coran qui ait l'audace d'innover, de Voir au-delà de la lettre (Y. Fekkar).

Partout le féminisme, même si le contexte et l'histoire diffèrent, cherche à penser quelle peut être, aujourd'hui, la présence des femmes dans la sphère publique et les changements qui s'en suivent dans le privé. Toutefois, l'échec des politiques de modernisation suscite parmi les couches sociales qui n'en ont pas bénéficié, une angoisse réelle qui désigne la sexualité, la famille, les femmes comme le foyer d'une identité menacée que seule la loi religieuse, prise au pied de la lettre, pourra préserver. La tradition apparaît alors sécurisante. L'Etat est mis en cause pour n'avoir pas su la protéger. C'est dans sa contestation que se définit une contre-modernité, la critique du modernisme des « occidentalisés », telle que la proposent les mouvements islamistes. Beaucoup de femmes se reconnaissent en eux aujourd'hui, restent indifférentes sinon hostiles au féminisme des intellectuel(le)s dont le discours reste étranger à la majorité d'entre elles<sup>3</sup>. Pour toutes, au Nord comme au Sud, la modernité est porteuse d'interrogations fondamentales. Elle ne donne pas de réponse définitive et reste problématique.

Monique GADANT  
Novembre 1988

## NOTES

1. *Peuples méditerranéens*, 22-23, janv.-juin 1983.

2. *Chari'a*, loi islamique.

3. Nous envisageons d'aborder une telle analyse dans une prochaine publication. On peut actuellement se référer à A. Mahdjoubé, « La révolution intérieure d'une militante khomeyniste », *Femmes de la Méditerranée*, *Peuples méditerranéens*, 22-23, op. cit.



## **« ETRE MILITANTE DE SOI-MEME »**

### **Le féminisme dans le syndicat italien**

Pima MADAMI

Entretien recueilli et présenté par Monique GADANT

L'entretien que nous a accordé en mai 1987 Pima Madami<sup>1</sup>, syndicaliste (CGIL) à Milan, nous fait entrer au cœur des débats qui parcourent actuellement le féminisme italien, plus particulièrement celui qui concerne l'introduction du féminisme dans les syndicats. L'Italie a connu durant les années soixante-dix un mouvement féministe qui a pénétré profondément la société et ébranlé la scène politique ; il est encore vivant aujourd'hui même s'il est moins visible.

Les syndicats italiens se sont montrés plus réceptifs que leurs homologues français. Pima Madami note la différence entre la CGIL et la CGT. Une communication entre femmes des trois syndicats a été possible : vers 1975 se sont mises en place des commissions intercatégorielles auxquelles participaient des militantes des trois centrales. Mais cet entretien souligne aussi les limites de cette ouverture : « On nous a laissé parler mais le contenu des revendications syndicales n'a pas été touché par les mots d'ordre féministes ».

Les années quatre-vingt sont donc également celles de la réflexion et du bilan et celles de la mise en place de nouvelles méthodes de luttes dans lesquelles les femmes seraient des sujets politiques, assumant leur différence, devenant des « militantes d'elles-mêmes ». Elles se sont battues pour faire reconnaître leur identité, il faut maintenant parvenir à définir des objectifs collectifs qui leur soient propres.

La prise en compte de la contradiction entre les sexes dans le monde du travail s'oppose à une position dogmatique consistant à la traiter



comme une contradiction secondaire, un avatar de l'exploitation capitaliste et de la lutte des classes. Au pire le discours féministe est interdit dans le syndicat (ce qui fut le cas en France lors du conflit entre la direction du journal *Antoinette* et la CGT, entre 1980 et 1982), au mieux il est toléré mais n'est pas intégré dans la vie syndicale. C'est le constat de Pima Madami concernant l'expérience italienne.

L'entrée des idées féministes contemporaines dans le syndicat, refusant de se contenter d'une simple égalité formelle des droits, assortie d'une assistance sociale pour les femmes travailleuses, doit conduire à une autre stratégie, à une autre pratique syndicale. Tel est l'enjeu d'une lutte de femmes dont l'objectif va bien au-delà d'une reconnaissance formelle de l'inégalité entre les sexes : il s'agit d'une lutte dans le syndicat pour donner sa place au point de vue des femmes. Le mouvement des années soixante-dix a mis en rapport deux mondes qu'on prétendait distincts : celui du travail et celui de la vie privée. En affirmant qu'on ne pouvait séparer l'exploitation économique et les discriminations de tous ordres subies par les femmes, de la division des tâches dans la famille et de la diversité des rôles sexuels, il a voulu « affirmer une manière de vivre différente »<sup>2</sup>.

### *Quelques jalons*

1945 : Après la fin de la Seconde Guerre mondiale les partis et syndicats de gauche sont, dans leur ensemble, favorables à des mesures qui amélioreraient la condition des femmes travailleuses, leur donneraient une protection sociale. Il faut souligner que les conditions de travail des femmes au sortir de la guerre étaient souvent intolérables. Le dilemme protection/égalité ne se pose pas.

1945-1950 : Des luttes multiples aboutissent au vote de la *loi Teresa Noce* (secrétaire nationale des textiles), considérée à l'époque comme étant, dans les pays capitalistes, une des meilleures lois de protection des mères au travail.

Bianca Beccalli note<sup>3</sup> qu'à cette époque, si la politique syndicale en faveur de la protection des femmes était claire, celle en faveur de l'égalité était plus ambiguë. Mais la Constitution elle-même ne donnait-elle pas de l'égalité entre hommes et femmes au travail, une définition ambiguë ? :

« La femme travailleuse a les mêmes droits et, à travail égal, les mêmes rétributions que celles auxquelles ont droit les travailleurs. Les conditions de travail doivent tenir compte de la charge de sa fonction essentielle dans la famille et assurer à la mère et à l'enfant une protection spéciale et adéquate. » (art. 37)

« L'ambiguïté de cette formule, écrit Bianca Beccalli, ne reflétait pas seulement le compromis entre les forces catholiques et conservatrices d'une part et les partis laïques de gauche de

l'autre. Elle reflétait une ambivalence interne au mouvement ouvrier lui-même. Partis et syndicats s'étaient prononcés amplement en faveur de l'égalité entre les sexes dans la vie publique. Mais leur conception de la famille et de la division du travail entre les sexes n'était pas différente de celle des conservateurs. La femme avait la responsabilité du travail familial, l'homme celle d'assurer le salaire. Dans le syndicat, ensuite, il était encore plus clair que le droit des femmes au travail était considéré comme inférieur à celui de l'homme si se présentait la nécessité d'un choix. »

Face au chômage qui sévit après la guerre, les syndicats, même s'ils sont favorables au travail des femmes défendent d'abord les *chefs de famille*. Les femmes se présentaient dans le monde du travail comme des étrangères, leur « vrai monde » étant celui de la famille et du foyer.

1954 : Conférence nationale des femmes travailleuses. La même année une *convention sur la parité salariale* est signée : en pratique, elle a peu de conséquences positives car on interprète la parité comme étant une parité de rendement et on soutient que les femmes ont un rendement plus faible que les hommes.

1960 : Un accord de parité salariale est signé pour les travailleurs de l'industrie. Dans les trois années suivantes d'autres accords étendent la parité salariale aux employés et aux autres secteurs de l'économie. Les femmes accèdent à l'égalité formelle et les syndicats considèrent la question féminine dans le travail comme résolue.

Toutefois cette parité salariale laisse intactes les questions posées par la formation des femmes et tous les aspects concrets de l'inégalité dans le travail entre les hommes et les femmes, par exemple l'inégalité dans la formation. Les politiques syndicales vont poursuivre leur effort pour l'extension des droits des mères travailleuses, pour les services sociaux sans s'attaquer aux problèmes réels de la parité sur les lieux du travail.

Les premières recherches quantitatives faites en Italie sur le travail des femmes montrent que la ségrégation, dans le travail, entre les sexes, n'a pas changé depuis un siècle : de 1901 à 1971, 76 % des femmes sont restées bloquées dans 16 % des emplois, tous les autres leur demeurent inaccessibles.

Si la parité salariale formelle a été instaurée en Italie avec une certaine avance par rapport aux autres pays industriels, les politiques contre la discrimination ou pour l'égalité des chances (*pari opportunità*) sont en retard.

#### Années soixante :

Au milieu des années soixante se développe une mobilisation féminine sans précédent dans le syndicat italien. A la différence des luttes passées des femmes, dans le mouvement ouvrier italien, qui portaient sur la protection et l'émancipation, cette

mobilisation a les caractéristiques du *nouveau féminisme*, centré sur les thèmes de l'identité et de la spécificité féminine et orienté vers une critique radicale du monde masculin. » (Bianca Beccalli)

Les femmes refusent de continuer à jouer le rôle de « militantes-servantes » dévouées à des objectifs à l'élaboration desquels elles n'ont pas participé et de jouer, dans le militantisme syndical, des rôles marginaux. Elles prennent rarement la parole et plus rarement encore elles accèdent à des positions de leadership. En 1969 un tract des ouvrières de Phillips dit : « Nous ne sommes pas les gardiennes du foyer et pas davantage celles de la ronéo ».

Les femmes sont alors, avec le personnel non qualifié, le sujet central de la mobilisation syndicale. Elles y participent elles-mêmes en grand nombre mais sont peu représentées dans les instances dirigeantes (on trouve seulement 3 % de femmes à des postes de responsabilité).

*Années soixante-dix* : C'est surtout à Milan et Turin, deux grands centres industriels, qu'a lieu la mobilisation des femmes pour l'introduction du féminisme dans le syndicat. Les travailleuses participent aux groupes d'autoconscience et parmi elles les employées plus que les ouvrières.

Ces groupes ont pour objectif une réappropriation de la parole par les femmes : elles parlent d'elles-mêmes, entre elles, remettent pratiquement en cause la traditionnelle séparation entre le public et le privé et tentent de subvertir le discours et la pratique politiques : en s'instruisant à partir de chaque expérience personnelle, en découvrant

« le sens politique de nos sexualités, de nos travaux ménagers, en déchirant dans chacun de nos gestes dévalorisés, les rouages du pouvoir phallocratique et capitaliste, on démontrait déjà la portée subversive de cette nouvelle pratique et on commençait à rompre la division entre le travail intellectuel et manuel. Partir ainsi de chacune de nos expériences, plutôt que de déverser un savoir « d'en haut », enquêter plutôt qu'enseigner, écouter plutôt que théoriser à tout prix, marquait pour certaines une rupture avec une conception traditionnelle de l'intellectuel et de l'avant-garde politique »<sup>4</sup>.

Le langage du syndicat était celui de l'égalité *neutre* de tous les travailleurs sans distinction de sexe. Le nouveau féminisme va démasquer derrière cette idéologie égalitaire une forme de pouvoir masculin qui ne s'avoue pas et donner les moyens de le penser. En 1972 paraît à Milan le texte collectif *Etre exploitées*<sup>5</sup> qui dénonce la double exploitation des femmes : au travail et dans la famille.

Grâce aux « 150 heures » (1973), des intellectuelles vont entrer en contact avec la classe ouvrière et contribuer à imposer au syndicat les idées féministes comme sujet important parmi les sujets traditionnels des politiques de gauche. Les syndicats acceptent que le débat se tienne.



Vers 1975-1978 les problèmes traités par les militantes syndicales sont axés autour d'une réflexion sur l'identité féminine jusqu'alors ignorée dans le monde du travail ou considérée comme n'y ayant pas sa place, refoulée dans le monde domestique comme en son lieu naturel.

L'idée que les organisations politiques et syndicales reproduisent une subordination entre les sexes, qui s'enracine dans la famille, remet en cause leur prétendue neutralité quant aux rapports de sexe.

« Pour lutter contre une telle oppression spécifique, distincte de l'oppression de classe, ont été proposés des moyens spécifiques, différents des moyens traditionnels du mouvement syndical comme le séparatisme dans l'organisation et l'autoconscience (formation de la conscience par petits groupes). On chercha tout de suite à organiser le mouvement des femmes afin de réaliser tout de suite un mode différent d'agir politique liant la transformation de sa propre vie personnelle à la transformation de la société. La finalité générale de cette action n'était pas l'égalité pour les femmes, l'élimination des discriminations qui empêchent leur citoyenneté à part entière dans un monde masculin. En fait la condition féminine n'était pas lue simplement comme un manque mais comme un ensemble de valeurs positives en face d'un monde masculin à changer complètement. L'expression « spécificité féminine » devient commune dans le langage du mouvement. Bien loin d'indiquer une condition d'infériorité à éliminer ou à prendre en tutelle, elle signale une autre manière de s'affirmer. Le féminisme syndical italien a proposé ainsi une troisième voie, face aux deux autres sur lesquelles se situaient traditionnellement les mouvements féminins de divers pays, la tutelle et la parité. » (Bianca Beccalli)

Le dilemme parité/tutelle est donc dépassé. On veut un changement des modèles existant dans la vie du travail, l'introduction dans l'organisation syndicale de la nouvelle pratique politique féministe, et une autonomie des femmes dans le syndicat.

« La demande de légitimation d'une expérience aussi « hérétique » suscite beaucoup de conflits dans l'organisation syndicale : l'accent sur la critique des rôles sexuels troublait le respect que, d'une manière différente, tant la tradition syndicale catholique que communiste avait montré vis-à-vis de l'institution familiale. La création d'une organisation séparée des femmes (dans le syndicat) menaçait l'unité organisationnelle du syndicat et le caractère informel de cette nouvelle organisation en accentuait le difficile contrôle. Toutefois l'issue du conflit est favorable au nouveau mouvement : après la diffusion rapide du féminisme syndical, entre 1975 et 1977, commence un processus de reconnaissance que l'on peut considérer comme

terminé à la fin des années soixante-dix... La reconnaissance légitime l'existence d'une structure séparée des femmes dans le syndicat, l'ouverture d'une discussion, encore en cours, sur la forme spécifique qu'elle doit prendre ; elle légitime les thèmes nouveaux du féminisme dans la culture du syndicat. » (Bianca Beccalli)

Le thème de l'égalité des chances (*pari opportunità*) émerge à la fin des années soixante-dix.

Décembre 1977 : la loi de parité est votée. Elle est censée mettre un terme aux pratiques discriminatoires directes dont les femmes sont victimes. Mais il y a une distance entre la loi, la connaissance de la loi par les travailleuses, celles des formes de discrimination dont elles sont victimes et l'application de la loi. C'est cette distance qu'une revue comme *Pari e dispari* et le Centre des femmes de Milan, par exemple, voudraient contribuer à combler.

C'est une nécessité et une urgence, en cette fin des années quatre-vingt, qui se caractérise par trois aspects : a) les femmes sont la composante centrale de la force de travail du tertiaire ; b) elles se retrouvent massivement concentrées dans les nouvelles technologies ; c) ce sont les principales victimes dans cette période très difficile de crise économique.

Cependant la demande de travail des femmes ne cesse de s'accroître et elles ne veulent plus, en rentrant dans le monde du travail, renoncer à leur identité ni la subir comme une cause de dévalorisation.

Tandis qu'en cette fin de siècle on assiste au « déclin irréversible de la ménagère » (Bianca Beccalli), du fait des transformations profondes qui affectent la famille, le féminisme, par l'intermédiaire d'un changement de la politique syndicale, doit réaliser, nous dit Pima Madami, « une véritable révolution culturelle ».

### *Entretien de Monique Gadant avec Pima Madami*

M.G. : Peux-tu me parler un peu de ton itinéraire politique et syndical ?

P.M. : Je suis née dans une famille bourgeoise du Sud de l'Italie. J'ai fréquenté un collège catholique pour jeunes filles de bonne famille. A ce moment-là mon but c'était de me marier avec un homme plus âgé que moi et de vivre comme une « dame », comme on dit chez nous. Mais ensuite j'ai été à l'Université et j'ai commencé à m'intéresser à la politique et à être attirée par la gauche. C'était en 1962. J'étais à Sciences Po à Florence. Puis je suis venue à Milan. J'avais alors très envie d'aller à Paris pour étudier la sociologie à la Sorbonne. Mais j'avais été aussi attirée par Milan parce que c'était un grand centre industriel. Je pouvais mieux y connaître la dynamique du PCI. Je m'intéressais à ce parti sans y être, parce que les idées de la gauche m'étaient sensibles. Je me disais

communiste mais je n'avais pas ma carte. Je n'ai adhéré au PCI qu'en 1981.

J'ai fini tout de même par venir à Paris en 1963. C'était l'époque où il y avait tous les problèmes entre Chinois et Soviétiques et beaucoup de militants du Tiers-Monde étaient très pro-chinois. Je me suis donc trouvée dans ce milieu étudiant parisien où il y avait des gens de tous les pays, de l'Algérie, du Maroc et d'ailleurs. Certains se disaient communistes, d'autres pensaient que le communisme réel ne permettait pas au socialisme de se développer. Moi-même j'hésitais même si je votais PCI. J'ai d'ailleurs toujours voté communiste depuis que je vote.

J'ai donc passé près d'un an à Paris et je suis revenue à Milan. Quand il y a eu le mouvement étudiant en 1968-69, j'étais pro-chinoise et je me suis beaucoup investie dans le mouvement. Mais j'avais déjà milité avant dans le milieu étudiant à Florence.

*M.G.* : Comment es-tu venue à t'occuper des « 150 heures » ?

*P.M.* : A cette époque, l'éducation des adultes était très populaire. On a commencé dans les années soixante à faire des cours d'éducation scientifique, des cours pour apprendre aux gens à faire des journaux d'usine, etc. Je me sentais très concernée par tout cela tandis que je me passionnais pour l'histoire de la sociologie, A. Comte, Durkheim. Mais en 1968 j'ai rompu avec l'Université, je n'étais pas d'accord avec mes professeurs. J'ai eu aussi des problèmes de famille très compliqués. J'avais commencé à écrire sur l'histoire de la sociologie, mais continuer à l'Université ne m'intéressait pas beaucoup. J'ai donc laissé tomber. Je me suis mariée à cette période-là... et il y a eu cette histoire des « 150 heures ».

C'est quelque chose qui a été institué en 1972 mais qui a commencé à fonctionner à Milan en 1974. Ça a été le fruit d'un accord avec les syndicats. Au début cela ne concernait que les ouvriers de Métal-mécanique puis, après, tout le monde : on accordait aux gens 150 heures sur le temps de travail pour étudier.

J'ai donc fait les 150 heures en tant qu'enseignante. Ça me plaisait beaucoup de faire des cours aux ouvriers. Au début j'avais surtout un intérêt politique, pas syndical, ce n'est qu'après que le syndicat m'a demandé de diriger les 150 heures sur Milan. C'était une responsabilité importante parce que c'était l'expérience la plus grande en Italie. A un moment il y a eu 95 cours pour 7 000 personnes. Ces cours étaient, bien sûr, pour les hommes et les femmes.

*M.G.* : Peux-tu préciser la manière dont une intellectuelle arrive là ?

*P.M.* : J'ai failli faire une carrière d'enseignante. Il y a eu un moment où on m'a proposé d'enseigner à l'Université en Sardaigne. Mais ça ne m'intéressait pas, j'aime avoir une vie plus active. J'avais eu mon degré à Florence, mais j'ai renoncé à cette vie.

J'ai d'abord commencé les 150 heures dans une petite ville où il y avait une grande usine Métal-mécanique, à Uficine de Seveso.

Pour comprendre ce qu'étaient les 150 heures il faut se rappeler que jusqu'au début des années soixante l'Italie était très en retard :



l'école n'était obligatoire que jusqu'à l'âge de dix ans. La loi (de 1962 ou 1963) a rendu l'école obligatoire jusqu'à l'âge de treize ans. Donc dans le cours des années soixante beaucoup de gens n'avaient pas été à l'école jusqu'à cet âge. Les 150 heures étaient donc destinées à rattraper ce retard scolaire, la classe ouvrière italienne était en effet très peu scolarisée. Une partie des cours étaient de type scolaire. Mais il y avait aussi ce qu'on appelait des cours monographiques, sur un seul sujet : par exemple sur la santé, sur l'histoire des sciences, sur le droit, sur l'art. On enseignait tout.

Les intérêts des patrons et des syndicats n'étaient pas les mêmes. Les patrons voulaient que les 150 heures servent uniquement à la formation professionnelle. Les syndicats ont dit non ! Elles doivent répondre à la demande des ouvriers. Les patrons ont dit : « Mais si les ouvriers veulent apprendre le violon ? » — « Eh bien, ils iront étudier le violon ! » C'était cela l'esprit des 150 heures, et il y a d'ailleurs eu des cours de violon.

Ces cours se passaient comme des cours universitaires. Le contrat entre patrons et syndicats stipulait que 150 heures de cours devaient avoir lieu dans l'horaire du travail et 150 en dehors (donc 300 heures en tout). Dans les cours monographiques on pouvait tout faire comme je te l'ai dit. Ça se négociait entre les ouvriers qui avaient telle ou telle demande et les intellectuels qui proposaient eux-mêmes tel ou tel sujet. C'est donc comme cela qu'il y a eu beaucoup de cours sur la condition des femmes. Des universitaires comme Bianca Beccalli, Laura Balbo<sup>6</sup> sont venues, comme d'autres féministes. A ce moment se pratiquait dans les groupes de femmes ce qu'on appelait l'autoconscience qui excluait les hommes.

Les ouvrières étaient très demandeuses mais, au début, les hommes étaient furieux parce que ces cours leur étaient fermés. Je suis donc arrivée au moment où cela se développait.

M.G. : Étais-tu toi-même féministe ?

P.M. : Vers 1970 j'ai commencé à participer à des groupes féministes. Je connaissais les femmes qui ont fondé la Librairie des femmes de Milan<sup>7</sup>. J'étais très intéressée (mais pas comme militante) par la réflexion qui se développait. C'est ainsi que je me suis trouvée jouer un rôle de médiatrice entre les féministes et les syndicats, car, au début, ils ne comprenaient pas ce que voulaient les féministes.

La CGIL regroupait les communistes et les socialistes. La CISL, les catholiques et les gauchistes. Ce dernier syndicat a eu à un moment une grande importance dans les luttes culturelles. Il était plus ouvert que la CGIL. Dans le cadre des 150 heures les féministes avaient plus de contacts avec la CISL qu'avec la CGIL qui se méfiait du mouvement féministe. On s'intéressait par tradition aux problèmes des femmes au travail. Ces histoires de sexe... luttes de classes/luttes de sexe... tu connais ! On se méfiait ! Et puis, à la CGIL, il y avait à ce moment une femme très intelligente.



M.G. : Quel était alors ton statut ?

P.M. : Pour enseigner dans les 150 heures il fallait un diplôme comme pour n'importe quel poste. J'étais payée par l'Etat. C'était un statut d'enseignant. La différence avec un autre poste c'est qu'il s'agissait de cours d'un type particulier qui dépendaient des horaires de travail mais avec des professeurs « normaux », payés « normalement ». Il y a même eu des cours pour former des enseignants. Mais je dois te dire qu'à Milan nous avons eu des moments très durs : des gens proches des Brigades Rouges enseignaient et nous n'étions pas d'accord.

On m'a d'ailleurs demandé un moment de faire des cours de formation pour enseignants car je passais pour experte dans la formation des adultes puisque j'en avais déjà fait. On me connaissait à Milan depuis 1968 ; Milan c'est comme une petite ville !

Avant les 150 heures, les syndicats, bien sûr, s'occupaient de formation. Par exemple, à la Fiat ou ailleurs ils disaient aux patrons : « il y a tant d'ouvriers à former ». Avec les 150 heures il a fallu planifier et c'est moi qui faisait « la chef », si je puis dire ! Je faisais la coordination entre les syndicats ouvriers et le représentant du ministère de l'Education nationale à Milan. Dans le cadre des cours monographiques, j'organisais les cours pour les femmes, sur la condition féminine. D'une façon générale, certains intellectuels venaient proposer des cours et les travailleurs (syndiqués ou non) décidaient. Par exemple, mon mari (professeur à l'université de Milan) a fait un cours sur l'Histoire des sciences. Je te l'ai dit déjà : il y en a eu sur tout.

Concernant la condition féminine, les cours étaient très suivis par les femmes : à un moment il y a eu 1 000 femmes. Par exemple il y a eu un cours sur la santé des femmes, on a beaucoup discuté de la santé mentale, on a parlé des problèmes de la ménopause, que ce n'était pas une maladie, qu'on pouvait encore faire l'amour, etc... Une femme, dans ces cours, faisait l'animatrice. Nous nous interrogeons entre nous, discussions. Nous mettions en commun notre expérience, comme dans les groupes d'autoconscience.

On a dit que les 150 heures avaient été l'occasion pour les femmes de prendre conscience de leur identité, et c'est vrai.

Mais il faut songer aussi que ces cours étaient fréquentés plus par des employés que par des ouvriers, chez les hommes comme chez les femmes. Travailleurs, donc pas seulement ouvriers : c'est pourquoi on dit *Lavoratori e lavoratrici*, travailleurs et travailleuses.

Les syndicats italiens acceptaient aussi dans les 150 heures, les femmes au foyer et les chômeurs. Il y a ici une tradition syndicale d'ouverture, on n'est pas corporatiste. Parfois il y avait même des cours spécialement pour les femmes au foyer. Donc tu vois que c'est dans ce cadre des 150 heures que des femmes travailleuses ont commencé en nombre important à réfléchir sur leur condition de femme et qu'il y a eu un rapport étroit entre elles et les intellectuelles féministes.

M.G. : Est-ce que vous avez rencontré des difficultés particulières ? Concernant en particulier les relations avec les hommes : est-ce que la

découverte par les femmes de leur identité n'entraînait pas aussi la mise à jour des contradictions entre les sexes, des conflits ?

*P.M.* : Je crois que les femmes ont surtout pris conscience des contradictions qu'il y avait entre elles. Ce matin tu me parlais de l'Algérie, des rivalités entre les femmes, épouses/belles-sœurs/belles-mères, etc. Même si c'est moins fort, cela existe partout. Tu sais que parfois les femmes sont les ennemies des femmes. Si on veut que les choses continuent comme avant, beaucoup de femmes vont dire « d'accord ! ». Si d'autres femmes souhaitent que ça change, elles les prennent pour des folles. L'éducation nous porte à réagir comme cela, en conservatrices. Donc le fait positif cela a été cette prise de conscience de nous-mêmes et de nos faiblesses, de nos contradictions, de notre force aussi. Nous avons parlé de notre corps, de l'écriture féminine... enfin de tout ce dont on discutait à l'époque.

Tu m'as demandé ce qu'il en était de nos relations avec les hommes : le problème n'était pas d'être contre les hommes. Mais les hommes ne comprenaient pas, ils ne voulaient pas de ces cours fermés. Une fois, un homme a voulu entrer de force. Nous avons essayé de leur expliquer cette fermeture : « Ce n'est pas parce que nous cultivons des secrets, mais nous parlons de choses qui nous regardent, nous ne parlons pas contre les hommes mais nous avons besoin de parler entre nous ».

*M.G.* : Mais « prendre conscience de son identité » de femme, n'est-ce pas se faire valoir par rapport aux hommes et par le fait même les frustrer de quelque chose, puisqu'il me semble qu'ils ont l'habitude de se faire valoir par rapport aux femmes ?

*P.M.* : Oui, je pense qu'il y a une contradiction entre les sexes, de même caractère que la contradiction entre les classes. Tu sais, le PCI a mis cela en 1986 dans ses statuts. C'est vrai qu'alors, la réflexion était très passionnée, elle l'est moins aujourd'hui. Je crois qu'on a compris que le problème est moins de lutter contre les hommes que de faire valoir sa propre identité.

La réflexion a traversé les luttes pour l'avortement, pour le divorce. Le droit familial était très arriéré. Nous avons d'abord lutté pour faire reconnaître une sexualité féminine différente d'une sexualité masculine et au même niveau, ayant la même valeur. La différence sans l'inégalité. Faire reconnaître la valeur de la différence, c'est tout. D'ailleurs c'était le mot d'ordre qui circulait à l'époque et c'était très intéressant de vivre tout cela.

*M.G.* : Peux-tu me parler plus précisément du féminisme dans les syndicats ?

*P.M.* : Eh bien, nous avons commencé à ce moment-là avec Métal-mécanique une forme d'organisation différente : la Coordination femmes avec Louisa Morgantini. Il faudrait que tu lises ce qu'écrivait Louisa : les problèmes des femmes sont de même valeur que ceux des hommes mais les femmes ne parlent pas si les hommes sont là. On doit donner aux femmes un lieu pour s'expliquer directement, entre elles. C'était

donc le séparatisme. C'est Métal-mécanique qui a commencé. Le féminisme a commencé à pénétrer dans le syndicat. Bianca Beccalli a fait (en 1985) un article important pour expliquer les rapports féminisme/syndicats<sup>8</sup>. Elle y explique justement que le féminisme est entré dans le syndicat avec les 150 heures.

Alors on a commencé à dire « Vivent les femmes ! », « Etre femme, c'est beau ! ». Les trois syndicats ont été alors plus dynamiques que les partis. Les idées y circulaient mieux. C'est pour cela que je suis contre le terrorisme car il a empêché la circulation des idées et imposé d'autres priorités.

Après 1968 et dans les années soixante-dix, il y a eu une période très dynamique et maintenant nous sommes dans le creux. Il s'est passé beaucoup de choses : il y a eu la crise, le PC au gouvernement, la mort de Berlinguer, ce fut une période très intéressante.

Donc le féminisme rentre dans le syndicat avec les 150 heures. On parle d'une organisation différente, d'une autre participation des femmes au syndicat. Traditionnellement il y avait dans le syndicat une femme qui s'occupait des femmes, des services sociaux, des crèches, écoles, logements, de tout ce qui était lié à la condition de femme travailleuse. C'est très important, certes. Mais dans les années soixante-dix les femmes entrent massivement dans le monde du travail et c'est peut-être aussi cela qui a fait changer les idées.

La société se transforme et maintenant l'analyse des femmes est plus liée à « l'être femme » qu'au travail des femmes. C'était essentiel de découvrir l'importance d'être femme, du fait qu'être femme veut dire ne pas être un homme et le faire reconnaître comme une valeur. Non pas au sens traditionnel où on exalte, non pas la femme, mais la Mère. Il fallait faire reconnaître notre existence, nos propres idées, nos besoins.

Avant, c'était l'organisation qui demandait à une femme de faire de la politique pour les femmes. Avec la Coordination Femmes c'est des femmes que vient la politique pour les femmes. Et la volonté de défendre dans l'organisation ce que doit être une politique pour les femmes.

M.G. : Qu'est-ce qu'être une militante féministe dans le syndicat ? Chantal Rogerat m'a dit que lorsque tu étais venue à Paris<sup>9</sup> au Club Flora Tristan (je n'avais pas pu venir) tu avais parlé d'être « militante pour soi-même » ?

P.M. : Ah ! C'est Bianca Beccalli qui a dit cela ! Elle dit que dans cette période si vivante les femmes n'ont pas réussi à définir, dans le syndicat, une politique du travail, à propos des femmes. Elle dit qu'elles ont été plus « militantes de soi-même » pas « pour soi-même ». On a milité pour valoriser l'identité « femme » plus que pour des positions sur le plan du travail. Elle dit que ce mouvement a été celui d'une élite, même si cette élite était numériquement importante, mais que ça n'a pas été un mouvement de masse.

M.G. : Veut-elle dire qu'il est resté marginal ?



P.M. : Peut-être que oui si on voit que le féminisme est à la fois entré dans le syndicat sans non plus réussir à entrer vraiment dans les revendications syndicales. On a fixé l'attention sur l'existence des femmes, ce que j'appelais tout à l'heure « l'être femme », plus que sur le travail.

M.G. : Penses-tu que c'était négatif ?

P.M. : On a commencé par faire ce qu'on pouvait faire. Changer les mœurs d'une société c'est très difficile, très difficile de fixer des objectifs... Il s'est passé dix ans et on se rend compte que le féminisme est entré tout de même dans le syndicat et a changé l'idée bien ancrée selon laquelle l'égalité salariale était la fin de toutes les discriminations entre hommes et femmes dans le travail.

Il y a eu un grand débat, tout le monde a changé. Le féminisme a posé les questions et les a posées surtout à partir d'une analyse de la différence sexuelle. C'est le cas dans tous les pays. Il a affirmé qu'il y avait l'esclavage sexuel, que les hommes dominaient les femmes. Et puis il y a les femmes du syndicat qui ont engagé un débat sur ces questions. L'organisation en tant que telle a permis de le faire. C'est là où tu vois la différence entre la CGT (en France) et la CGIL. La CGT, elle, n'a pas permis le débat.

Cependant l'organisation n'a pas été touchée en profondeur. On a parlé, on a laissé les gens parler, mais ça n'a pas changé. Le syndicat n'a pas compris. Peut-être que les femmes ont fait des fautes, mais le syndicat n'a pas cherché à comprendre comment organiser ce mouvement. Il a permis qu'on parle, c'est tout !

En 1979 on a commencé à parler d'une organisation de femmes. Chez nous il y avait une vieille militante responsable des femmes. Quand elle est partie personne ne voulait la remplacer. Nous avons discuté entre femmes et nous avons dit : « Nous voulons une coordination ! Nous avons mesuré la force de « l'être femme » dans le syndicat, nous voulons être femmes et porter la lutte des femmes dans le domaine du travail ! » Concrètement nous avons commencé à nous organiser, à faire la Coordination Femmes. A Milan la CGIL et la CISL sont unies mais différentes. Si bien que lorsque nous avons commencé la bataille pour l'avortement il n'y avait pas de position unique possible car dans la CISL il y avait des catholiques. Nous avons fait des débats dans les usines où chacune présentait ses positions mais celles qui étaient contre l'avortement étaient battues.

C'est long dix ans ! Nous avons commencé à poser les questions des femmes au travail. Il était important de faire quelque chose car la parité salariale laisse les femmes à l'échelle la plus basse. Elles restent les moins qualifiées. Donc il fallait faire quelque chose contre cela et l'imposer dans les revendications syndicales.

Il y a deux ou trois ans on a pensé faire une table de parité et pour cela étudier dans chaque usine, dans chaque entreprise l'état de la parité.

M.G. : Est-ce que pour ces objectifs les femmes et les hommes étaient unis ?

P.M. : Unis, ça c'est autre chose ! Mais les syndicats doivent représenter les femmes et les hommes !

M.G. : Il me semble qu'à Paris tu as dit que les syndicats devaient « gérer cette inégalité » ?

P.M. : Oui. D'ailleurs c'est un homme qui a fait un article là-dessus dans *Pari e Dispari*. Il dit que les femmes doivent être au centre des revendications syndicales. De toute façon le syndicat se bat et il y a des hommes convaincus de la nécessité de se battre pour cette parité.

Le problème que nous posons est le suivant : nous disons que le travail est pensé pour des hommes, pas pour des femmes. Par exemple, les horaires sont faits pour la division sexuelle/sociale du travail. Les hommes au travail, les femmes à la maison ! Tant pis pour celles qui se présentent sur le marché du travail ! Elles doivent s'homologuer aux hommes.

Or, aujourd'hui il y a une demande importante de travail de la part des femmes, mais il faut bien voir aussi que la famille est en train de changer.

Dans cette conjoncture, le syndicat a un problème de représentation : il a comme base sociale un nombre important de femmes. Or elles ne sont pas représentées au sommet. Il faut des femmes qui représentent les femmes, défendent leurs intérêts, définissent leurs intérêts et que ce ne soit pas des objectifs secondaires. Les femmes ne sont pas une petite partie du marché du travail d'ailleurs et elles sont les premières victimes de la crise : il y a 60 % de femmes au chômage. Le syndicat doit prendre en charge ce problème et ne pas faire comme s'il était normal que les femmes occupent les plus mauvais emplois et soient renvoyées à la maison quand on n'en a plus besoin, comme si elles étaient dans le monde du travail des étrangères. C'est vrai qu'il y a une contradiction entre hommes et femmes. Mais le syndicat ne doit pas considérer qu'il défend soit les hommes soit les femmes ou les uns contre les autres. Il doit chercher la médiation. Plus le monde change, plus la différence/inégalité entre les hommes et les femmes est manifeste.

C'est vrai, les femmes demandent beaucoup : elles n'arrivent pas à entrer dans un monde fait pour les hommes, il faut qu'elles le changent. Et le syndicat lui-même ne doit plus seulement se donner comme objectif de faire des médiations entre patrons et ouvriers mais entre hommes et femmes. Il faut qu'il prenne en compte cette différence qui est aussi une inégalité.

C'est donc avec ces idées-là que nous avons fait la Coordination Femmes à Milan (CGIL). Et maintenant il y a la *pari opportunita* (« l'égalité des chances »). Il faut faire prendre en charge par le syndicat cette différence que les femmes posent comme une valeur parce que ce n'est pas encore passé dans les mœurs.

M.G. : Ce que tu dis là me fait penser à une remarque de Rossana Rossanda dans *Le Altre*<sup>10</sup> où elle écrit que l'erreur de fond de la gauche a été de croire que l'économie était le cœur de la politique.

P.M. : C'est vrai que la manière dont on a interprété le marxisme a fait croire que les mœurs suivraient. On s'est trompé ! Mais je me dis aussi qu'on ne peut pas tout prévoir. Je me dis par exemple qu'il est très difficile de poser la question des femmes avec un niveau de scolarité aussi bas que celui qui était le leur, mais aussi celui des hommes, il n'y a pas encore longtemps.

Il m'arrive de rêver d'un autre monde où les femmes auront la même dignité, les mêmes droits, tout en étant différentes. Mais d'un autre côté je me dis aussi que le présent est positif, qu'on existe, qu'on n'a pas pu nous effacer ! Et je crois que l'important en ce moment est d'affirmer concrètement l'existence des femmes, la spécificité de leurs problèmes dans le travail et d'obliger les syndicats à les prendre en charge.

M.G. : Justement, en parlant de cela à Paris, tu as évoqué la nécessité, dans toute négociation, de faire reconnaître deux marchés du travail. Que voulais-tu dire ?

P.M. : Eh bien, on dit toujours *le* marché du travail. Ça veut dire *un*, parce qu'il est seulement masculin. On parle des jeunes chômeurs, mais personne ne dit que ces jeunes chômeurs sont surtout des femmes et par le fait même personne ne pose le problème de ce qu'il y a derrière : un certain type d'études, de formation ou d'absence de formation. On oublie les femmes, on les efface. Il n'y a pas deux marchés du travail complètement étrangers l'un à l'autre et en concurrence l'un contre l'autre. Mais il y a cependant une concurrence entre les hommes et les femmes. Excuse-moi si théoriquement c'est un peu flou mais je ne théorise jamais !

Bon ! Eh bien dans la pratique nous avons comme deux marchés du travail ! Les hommes et les femmes ont des besoins et des caractéristiques différents mais ce sont les hommes la norme et on ne voit pas les besoins des femmes.

Si on raisonne pour deux, on voit que le marché des hommes est mieux payé que celui des femmes, qui est non seulement moins payé mais moins valorisé. Je suis sûre que, disons, scientifiquement, il faut présenter les choses avec plus de rigueur, mais dans les mentalités c'est ainsi.

Regarde sur le plan international : prends l'exemple de l'URSS. Tous les médecins ou presque sont des femmes. Résultat, le travail de médecin n'a pas grande valeur sociale. En Italie les médecins sont des hommes : le travail est valorisé. C'est cela que j'appelle les deux marchés du travail.

Donc il est nécessaire de faire reconnaître que le marché des femmes a autant de valeur que celui des hommes. Et c'est l'intérêt de tout le monde : si on veut que plus de monde travaille et travaille moins longtemps, on n'y parviendra pas si on ne prend pas en compte cette dévalorisation du travail des femmes. Si on ne parle que des hommes, toutes sortes de problèmes restent insolubles, du moins du point de vue des travailleurs. Autre exemple, concernant le chômage : si on ne parle que des hommes, eh bien, le chômage masculin est supportable. Or le chômage est en majorité féminin. Imaginons que ce soit l'inverse il y aurait eu un clash, en tous cas une situation sociale plus difficile.



Par rapport à ces problèmes il y a deux théories : celle de Turin et celle de Milan. Entre les femmes des deux villes nous sommes très liées et nous avons un débat très intéressant. Celles de Turin voudraient un syndicat de femmes. Nous, à Milan, nous disons : c'est l'organisation qui doit porter ensemble les hommes et les femmes, faire la médiation entre les deux, nous ne sommes pas pour un syndicat des uns contre les autres. Si évidemment on a une grande organisation de classe qui ne prenne pas en compte les revendications des hommes et des femmes, on va vers un syndicat de femmes. Si on obtenait déjà qu'il y ait moins de chômeuses ce ne serait peut-être pas une révolution, mais...

Les femmes protestent moins parce qu'elles sont marquées par les mœurs, l'éducation. Pourtant le problème de leur différence/inégalité se pose à elles de plus en plus clairement parce que la famille n'est plus ce qu'elle était quand je suis née. Peut-être que ma fille va se marier, peut-être non, peut-être qu'elle aura un ou des fils avec tel homme, peut-être qu'elle aura des hommes sans avoir des fils. Ma mère pensait que j'aurais un mari et des fils, que si je travaillais ça n'était pas important. Grâce à un homme tu avais l'argent et la présentation sociale. Mais moi, maintenant, je ne sais pas ce que sera l'avenir (familial) de mes deux enfants.

En Italie il faut comprendre comment fonctionnent les syndicats : il y a un contrat national qui est passé pour Métal-mécanique, chimie, pour les industries du verre, pour celles du meuble, etc. C'est la même chose si c'est public ou privé. Ensuite pour chaque branche il y a un contrat par entreprise. Les municipalités, les hôpitaux font des contrats. Eh bien nous voulons que dans ces contrats les femmes existent. Nous voulons faire des contrats *pari e opportunità*. C'est-à-dire obtenir pour les femmes des conditions telles qu'elles aient l'égalité des chances, pas seulement l'égalité salariale.

La loi de 1977 (loi de la parité) n'a pas eu un grand succès en Italie. Maintenant au niveau européen on parle de parité formelle et de parité réelle. Par exemple, si un homme et une femme se présentent sur le marché du travail avec le même diplôme, le diplôme de la femme a moins de valeur puisqu'elle a moins de chances de trouver du travail. En Italie on dit que la femme n'a pas la même *opportunità*. On dit en France « égalité des chances ». Pour obtenir cette « égalité » il faut avoir une politique. Nous disons qu'il faut avoir une politique spécialisée pour les femmes, qui ne soit pas noyée dans la politique générale. Il faut que le syndicat fasse venir à la surface, aussi, les besoins des femmes, que dans la pratique lorsqu'il y a une place dans une entreprise, la femme ait autant de chances que l'homme de l'avoir.

Nous sommes dans une nouvelle phase du féminisme. D'un côté il y a l'Etat qui a répondu en donnant de l'argent à des Centres féminins qui s'occupent de la santé, de l'audio-visuel, il y a des maisons de femmes. Et il y a de l'autre le syndicat, les femmes du syndicat qui cherchent à mettre ensemble les femmes et le syndicalisme : faire l'égalité mais avec la différence.



M.G. : C'est le titre du journal que tu diriges ? *Pari e dispari*.

P.M. : Egales et différentes, oui. Pour le 8 mars nous avons fait une affiche avec les deux signes = et ≠ ! Nous, c'est-à-dire le groupe des femmes de Milan qui existe depuis 1979, la Coordination femmes de la CGIL.

M.G. : Quelles sont vos activités, vos objectifs ?

P.M. : Parmi les femmes de la Coordination il y a des permanentes et des femmes qui travaillent en usine.

Nos objectifs : valoriser les femmes.

Nos actions concrètes, participer aux luttes des femmes : la loi contre la violence sexuelle, la bataille pour l'avortement, défendre les conquêtes dans le domaine des services sociaux. Et nous avons commencé les « actions positives » : ce sont des projets propres aux femmes visant à leur donner l'égalité des chances. Le syndicat se donne donc comme objectif de faire des projets pour les femmes. Il y en a quatre ou six dans la province de Milan et nous avons un groupe de travail qui étudie les discriminations indirectes qui touchent les femmes (la loi de la parité salariale, touchant à la discrimination directe, nous l'avons en Italie depuis 1960).

M.G. : Nous reparlons donc de discrimination « indirecte » certes, mais de discrimination tout de même. Ce qui m'avait gênée dans le texte de *Sottosopra*, « Plus femmes qu'hommes », c'était qu'elles parlaient, m'a-t-il semblé, comme si la discrimination n'existait plus. « Sous la discrimination, disait à peu près ce texte, il y a notre incapacité de vaincre ». Qu'en penses-tu ?

P.M. : Ça, c'est vrai ! Il y a, c'est sûr, encore de la discrimination, mais ce texte, sur le fond, a raison. Bien qu'il faille voir que c'est un texte provocateur, mais sur le fond il est juste. Les discriminations indirectes sont plus nombreuses que les discriminations directes en grande partie parce que les femmes s'acceptent diminuées. Il y a là quelque chose de très ancré chez les femmes. Nous avons fait une enquête pour demander, dans une situation où il n'y a pas de travail pour l'homme et la femme, qui doit rester à la maison. Presque toutes les femmes ont répondu : « les femmes ! » Ça c'est un problème. Et les femmes de la Librairie ont eu raison de provoquer l'opinion sur ce point, et je dois dire que si « faire de la politique », c'est faire parler de soi, elles ont réussi ! Tout le monde a parlé de ce texte en Italie. Berlinguer lui-même en a parlé. On dit, et ce n'est pas faux : « Ah ! Les femmes elles se plaignent toujours ! » Contre cette attitude, qui est une attitude de démission (que la société encourage, bien sûr), *Sottosopra* dit : « il faut que les femmes se donnent l'objectif de vaincre ». Et elles ont raison. Il faut se donner cet objectif, comme le dit ce texte, « d'être à notre aise dans la vie » et pour cela il faut changer la vie ! Et les femmes de la Librairie disent qu'il faut changer les choses au moyen de ce que moi, politique, j'appelle la solidarité des femmes. Elles disent, elles, *affidamento*<sup>11</sup>. Ce n'est pas facile à réaliser car les femmes ne sont pas spontanément

solidaires. C'est lié à leur propre histoire, elles ont été éduquées à plaire aux autres. Toi, tu es ma rivale ! On les veut divisées. Alors la Librairie a eu raison, elle a posé le doigt sur les problèmes réels.

M.G. : En ce qui concerne les *actions positives* que faites-vous ?

P.M. : La Communauté européenne a donné des directives vis-à-vis des femmes en vue des actions positives. En France il y en a aussi, il y en a une à Moulinex. Nous, à Milan nous en avons six en gros en vue. Ces actions sont liées à ce que je t'ai déjà dit : la nécessité de la présence des femmes dans les contrats. Le contrat ne peut être sans sexe, neutre c'est masculin. Il y a un article qui a ce titre dans *Pari e dispari*. La prédominance d'un sexe sur l'autre est trop forte, maintenant on ne l'accepte plus. Il faut donc que dans les contrats apparaissent clairement l'existence des deux sexes pour défendre les intérêts des femmes. La CGIL est donc obligée de prendre en charge le fait qu'il y ait des hommes *et* des femmes. Oh, les hommes ne sont pas tellement contents ! Mais les délégués syndicaux défendent cela. Le patronat est très contre. Il dit toujours que les femmes manquent plus souvent au travail. C'est vrai qu'il y a la maternité.

M.G. : Mais la maternité elle rapporte : s'il n'y avait plus d'enfants il n'y aurait plus de force de travail !

P.M. : Oui, mais le patronat dit que ce n'est pas son problème, que c'est à l'Etat de s'en charger. Si j'étais patron je dirais pareil !

M.G. : Et les hommes syndicalistes ?

P.M. : Ils freinent ; mais ça leur est très difficile de s'opposer. Ils disent « oui » dans la théorie, « non » dans la pratique. Et pourtant il n'y a qu'à regarder : les femmes sont toujours au plus bas de l'échelle, moins bien formées, moins bien payées, etc.

Dans le cadre des « actions positives » nous cherchons à faire apparaître les discriminations. Nous faisons des enquêtes et quand existe cette discrimination nous cherchons à y mettre fin. Par exemple dans une grande usine de Telecom on a vu que les textes d'admission étaient discriminatoires : ils demandaient des connaissances que les femmes ne possédaient pas. Alors on a fait des cours aux femmes pour leur donner une égalité de chances.

Le principe de l'« action positive » c'est de chercher les causes de la discrimination et les moyens de les empêcher. Mais il y a pour cela une aide du Fonds Social Européen qui finance la recherche et la formation.

M.G. : Je reviens sur une question déjà posée : le résultat de cela, entre autres, n'est-il pas de faire apparaître, ce que l'infériorité acceptée cachait, les femmes comme concurrentes des hommes ?

P.M. : Oui, il y a conflit. C'est au syndicat de s'en occuper. Je te l'ai déjà dit. Mais je te fais remarquer que c'est une question de justice sociale typique : donner les mêmes chances.

Le rôle du syndicat (c'est peut-être ce qu'il y a de plus difficile), c'est de ne pas seulement lutter pour l'égalité au sens bourgeois, ou marxiste du terme, entre personnes neutres, mais de chercher aussi

à comprendre ce que veulent les femmes et de lutter avec elles pour le monde qu'elles veulent.

Si on veut bien réfléchir à cela, on voit que des choses qui semblent élémentaires sont remises en cause. Prenons le cas des horaires : les femmes veulent une réduction d'horaire journalière, les hommes veulent une réduction mensuelle.

M.G. : Mais les femmes ne risquent-elles pas, en demandant un traitement spécifique de leurs problèmes spécifiques de retomber dans les vieilles discriminations ?

P.M. : Je ne crois pas qu'il y ait d'objection aussi absolue.

M.G. : Il me semble que des enquêtes ont été faites qui montrent que moins les femmes avaient d'enjeux professionnels à défendre, donc moins elles sont qualifiées, plus elles souhaitaient cette réduction d'horaire, plus elles souhaitaient entrer et sortir du marché du travail à leur gré, et plus elles étaient finalement malléables selon les intérêts du capital. Si tu n'as pas d'enjeux de carrière, pas d'autre intérêt qu'économique — et encore, en fonction de la paye du mari — tu entres, tu sors, tu fais de l'intérim, tu t'en fous !

P.M. : Tu vois, la vraie différence entre la Librairie des femmes et nous, c'est qu'elles peuvent se foutre de tout le monde ! Je dois m'occuper de toutes les différences, sexuelles, de qualification, etc. Et je dois être politique pour tout. Par exemple dans *Pari e dispari* on a parlé du cas suivant : aux usines Perfetti (chewing-gum) on a vu que les hommes étaient là pour réparer les machines que les femmes utilisaient. Donc ils étaient mieux payés. Dans la pratique les femmes réparaient elles-mêmes les machines parce qu'elles perdaient trop de temps à attendre les hommes. Elles réparaient les machines elles-mêmes, mais ça n'apparaissait pas. Alors nous avons fait reconnaître cela.

Pour le moment nous faisons un travail important sur les secrétaires et les employées. Quelles sont leurs revendications, leurs droits sont-ils reconnus ? Nous le faisons même si elles ne sont pas l'épine dorsale du syndicat !

Alors la Librairie des femmes veut rendre les femmes visibles ? D'accord avec elles ! Peut-être que *Plus femmes qu'hommes* était ce qu'on peut appeler une théorisation d'élite mais souligner le fait qu'il y a des différences entre femmes, ça c'est juste. J'ai discuté récemment de ce texte et de l'*affidamento* avec Louisa Muraro <sup>12</sup> dans une réunion organisée par la CGIL et je lui ai dit que je trouvais bien d'avoir ainsi essayé de définir les rapports entre les personnes. Mais on ne peut baser une lutte syndicale là-dessus. Mais je trouve ce texte intéressant même si ce n'est pas *mon* texte. C'est très intéressant de dire qu'il y a des différences entre les femmes et qu'elles doivent les reconnaître. Les femmes ont toujours des difficultés à admettre dans un groupe un leader femme, à reconnaître une valeur à une autre femme. C'est donc bien d'en avoir parlé. Mais c'est vrai aussi que cette mise en pratique de l'*affidamento* ne peut se faire qu'au sein de petits groupes.



M.G. : Justement, à cause de cela, je trouve que l'expression qu'elles utilisent pour se définir au début du texte, « un groupe de femmes qui ont l'habitude de faire de la politique entre elles » etc., m'a gênée. Parce qu'alors, c'est quoi « faire de la politique » ?

P.M. : Peut-être que tu as une idée trop étroite de ce qu'est « faire de la politique ». Si faire de la politique c'est chercher à changer le monde, alors elles font de la politique, car les moyens de changer le monde sont multiples : elles ont fait parler, elles ont fait réfléchir. Et puis il y a un certain nombre de femmes de la Librairie qui viennent du PCI, donc elles se situent aussi par rapport à cette expérience et sans doute veulent-elles dire qu'il y a d'autres manières de faire de la politique. Mais je n'ai jamais lu ce texte avec une intention politique, c'est-à-dire en y cherchant quelque chose qui soit immédiatement transposable dans la lutte politique ou syndicale.

M.G. : Comment fonctionne le Centro Donne de Milan ?

P.M. : C'est une initiative qui date d'un an environ. La Coordinamento Donne de Milan a ouvert ce Centre en liaison avec les *actions positives* et les luttes syndicales dont je t'ai parlé. Mais aussi pour faire connaître aux femmes leurs droits et les aider à les défendre, pour qu'elles soient titulaires de leurs droits. Il est ouvert à toutes les femmes travailleuses, chômeuses, au foyer. Lieu branché sur l'action mais aussi sur la réflexion. Mais ce n'est pas un endroit où nous voulons faire de l'assistance sociale : aider au contraire les femmes à se prendre en charge elles-mêmes. Mais ce n'est pas facile. Il ne vient pas beaucoup de femmes, elles téléphonent mais ne viennent pas. Quand elles viennent, elles demandent surtout des informations sur les problèmes de la maternité et de la paternité : comment avoir droit aux congés parentaux et se partager la garde de l'enfant. Comme la loi dit que c'est la femme qui est titulaire du droit au congé, si elle renonce l'homme peut y avoir droit. Mais si au départ la femme est au foyer, elle n'a pas droit au congé bien sûr et ne peut donc s'en désister en faveur de l'homme. Si une femme au foyer ne peut, pour une raison ou une autre assumer le travail domestique et la garde des enfants, il y a des hommes qui veulent ce droit au congé et qui viennent nous trouver. En ce moment je m'occupe d'un cas de ce genre. Je le fais parce que je pense que l'homme doit avoir les mêmes droits que la femme de participer aux travaux domestiques.

Il y a des femmes qui viennent nous dénoncer une injustice dont elles sont victimes, mais la plupart du temps elles se contentent de savoir qu'elles ont raison et ne font pas de procès.

Or je veux que viennent à l'attention les problèmes spéciaux des femmes. Je suis en train, en ce moment de faire quelque chose pour résoudre le problème des femmes de 35 ans qui se présentent sur le marché du travail et ne trouvent pas d'emploi. Quand elles sortent du marché du travail à cause des maternités, ensuite les femmes ne peuvent plus y revenir.

Donc, tu vois le but du Centre c'est de mettre sur pieds surtout des projets spéciaux aux femmes.

M.G. : La question du travail domestique ?

P.M. : Oui, c'est dans la pratique un problème dans les couples. Mais sur un plan plus général, mon idée personnelle est la suivante. Admettons que ce travail soit totalement partagé entre les hommes et les femmes, cela ne résoudra rien. A mon avis l'infériorité, la dévalorisation des femmes n'est pas l'effet du travail domestique, de la double journée. Je ne pense pas que les femmes ne soient pas au niveau dirigeant à cause de cela.

D'autre part il faut réaliser que la famille change, qu'il y a de plus en plus de femmes qui vivent seules, et que les femmes ont de moins en moins d'enfants et il me semble qu'il ne faut pas se braquer sur cette question du travail domestique. Personnellement je ne m'y suis pas beaucoup intéressée.

M.G. : Que dirais-tu pour conclure ?

P.M. : Le féminisme italien a proposé des points de vue très divers, venant de diverses couches. La Librairie des femmes et ses idées n'est pas un cas isolé. A l'heure actuelle, on réfléchit beaucoup sur ce problème de l'identité, de l'être femme.

Sur le plan syndical : on a dit que le mouvement syndical avait été bouleversé durant les années soixante-dix par le mouvement féministe. Mais le contenu des revendications syndicales n'a pas été touché par les mots d'ordre féministes. C'est pourquoi on peut dire qu'il faut aujourd'hui être « militante de soi-même ». Les femmes ne sont pas un groupe social qui a un but collectif, elles se sont battues pour se faire reconnaître une identité, pas pour définir des objectifs collectifs. Et c'est cela qu'on leur reproche. Les hommes du syndicat nous reprochent d'être des groupes d'intellectuelles qui font de très beaux discours mais qui font la « petite » politique, pas la « grande ».

M.G. : Mais n'est-ce pas le syndicat qui ne veut pas assumer vos projets ?

P.M. : Tu sais, on peut se demander qui a commencé : l'œuf ou la poule ? Est-ce que les femmes n'ont pas su définir (encore ?) des objectifs collectifs ou le syndicat qui n'est pas à la hauteur ? Mais pour démêler tout cela il faut une révolution culturelle. En tous cas les femmes sont venues à l'avant-scène. Et elles sont venues d'une manière radicalement nouvelle. En effet les femmes ont toujours jusqu'à présent participé à la vie politique quand on a été les chercher. En Italie elles ont bien sûr participé avec beaucoup de courage à la Résistance. C'est la même chose dans les luttes de libération nationale. Puisque nous avons parlé ensemble de l'Algérie il n'y a qu'à relire Fanon : il disait que la guerre avait changé les mœurs. En fait, quand la guerre est finie les femmes retournent à la vaisselle. Ce n'était pas, en fait, l'émergence des femmes comme sujets politiques mais comme moyen dont on se sert.

M.G. : Je me souviens encore d'une réflexion de Rossana Rossanda dans *Le Altre*, à propos de la participation des femmes à la Résistance.

Elle dit : « Les hommes voulaient bien que les femmes fassent la guerre mais pas les lois ».

P.M. : Je suis tout à fait d'accord. Mais maintenant les femmes passent à l'avant-scène et deviennent sujet politique tout en apportant avec elles beaucoup de revendications.

La première chose importante c'est d'assumer ses propres objectifs de lutte. Si je lutte, pour les services sociaux, c'est bien. Mais c'est différent si je lutte comme une femme qui renonce à être un sujet politique ou si je revendique en tant que sujet politique. Comme une femme qui lutte pour des objectifs qui ne sont pas définis par d'autres, comme quelqu'un qui n'est plus simplement au service de la politique définie par d'autres, qui n'est plus la militante-servante. C'est cela que j'appelle « être titulaire de ses droits ». Et j'élève ma fille dans ce sens, en la dépouillant de toutes les belles qualités des femmes : dévouement, disponibilité, effacement, renoncement à soi-même.

Les femmes se veulent différentes mais elles ne veulent plus de la différence qu'on leur a imposée. Être sujets politiques : c'est là toute la question, et c'est pour cela que les femmes de la Librairie font de la politique.

Les syndicats nous reprochent de faire de la « petite » politique. D'un côté c'est vrai, mais les syndicats n'ont pas voulu comprendre ce qui se passait.

Maintenant beaucoup de gens disent que le féminisme est mort parce qu'il n'y a pas de grandes manifestations. Ce n'est pas vrai. Il se passe quelque chose de moins visible. Il y a à Milan la Librairie et *Sottosopra* qui a eu beaucoup d'échos, il y a à Rome Virginia Woolf, etc. Et il y a ce qu'on appelle *La carte du PCI (Dalle donne-La Forza delle donne-Carta itinerante, idee proposte interrogativi*, nov. 86)<sup>13</sup> qui a été faite par Livia Turco, une jeune femme de 32 ans qui est entrée au secrétariat du PCI. Ce texte prend beaucoup d'idées à *Sottosopra* : il affirme la contradiction des sexes, il dit que les femmes sont étrangères à la politique parce que celle-ci ne parle pas le langage des femmes (l'« extranéité » dont parle *Sottosopra*). C'est étonnant qu'un parti politique parle comme cela.

Il y a maintenant de grands bouleversements, les idées de la Librairie ont fait leur chemin, celles du Centre Virginia Woolf aussi. En Italie tout est mélangé : je veux dire qu'il y a ici des choses qu'on voit dans le Tiers-Monde et en même temps des choses d'avant-garde. L'Italie est une nation bizarre, la plus vieille du monde et la plus avancée. A mon avis c'est elle qui a aussi le PC le plus avancé. C'est un pays de contradictions très vivantes.

Milan, mai 1987



NOTES

1. Pina Madami est responsable syndicaliste CGIL à Milan, directrice de la revue *Pari e dispari*, de la Coordination des femmes de Milan, qui paraît depuis 1985.

2. Interview de Luisa Morgantini par Christiane Veauvy. Cf. C. Veauvy, « Le Mouvement féministe en Italie », *Femmes de la Méditerranée, Peuples Méditerranéens*, n° 22-23, janvier-juin 1983.

3. Bianca Beccalli, « Le politiche del lavoro femminile in Italia : donne, sindacati e stato, tra il 1974 e il 1984 », *Stato e Mercato*, n° 15, Milano, 1985. Toutes les citations de B. Beccalli sont extraites de cet article.

4. Louise, « De l'autoconscience à la pratique de l'inconscient », in *L'Italie au féminisme*, recueil de textes sous la responsabilité de Louise Vandelac, Paris, Tierce, 1978.

5. Elena, Gabriella, Giorgio, Silvia, Luisa, ...*Etre exploitées*, Paris, Des Femmes, traduction française, 1974.

6. Laura Balbo, professeur de sociologie à l'université de Ferrare, Groupe de recherche sur la famille et la condition féminine, Milan, Bianca Beccalli, faculté des Sciences politiques, Milan.

7. La Librairie des femmes, via Dogana, Milan, est un lieu de réflexion féministe. Elle édite, quand le besoin se fait sentir de livrer au débat certaines idées, *Sottosopra*. Le numéro dit « Sottosopra verde », publié en janvier 1983, contenait un long article qui a eu un très large écho en Italie, « Plus femmes qu'hommes » (traduction française in *Change international*, nov.-déc. 1983).

8. Bianca Beccalli, « Le politiche del lavoro femminile in Italia », *op. cit.*

9. Pina Madami et Renata Serfati (de la Librairie des femmes de Milan) sont venues à Paris, invitées par le club Flora Tristan, dont C. Rogerat est une des responsables, durant l'hiver 1986-1987, parler des rapports du féminisme avec le syndicalisme.

10. Rossana Rossanda, *Le Altre*, 1979, traduction française *Elles, les autres*, Paris, Des Femmes, 1983 ; série d'entretiens sur Radiotre, 1978-1979 sur Les mots de la politique (politique, liberté, égalité, fraternité, démocratie, fascisme, résistance, Etat, parti, révolution, féminisme). Rossana Rossanda est directrice du quotidien italien *Il Manifesto*.

11. *Affidamento*, « confiance ». Le sens que *Sottosopra* veut lui donner est celui d'une solidarité qui renonce à la *sororité* égalitaire et utopique des années soixante-dix et affirme une solidarité dans la différence, y compris la différence créée par les inégalités sociales. La Librairie des femmes de Milan a publié en 1987 une réflexion sur le féminisme milanais, principalement, de 1966 à 1986. (Le 1<sup>er</sup> décembre 1966 paraît à Milan le premier document du féminisme italien *Manifesto programmatico del gruppo DEMAU*. DEMAU est l'abréviation de « démystification de l'autoritarisme patriarcal. » Cf. *Non credere di avere dei diritti* (éd. Rosenberg et Sellier, Turin, 1987).

12. Luisa Muraro, professeur de philosophie du langage à l'université de Vérone, Librairie des femmes de Milan.

13. Avec une préface de Livia Turco. Brochure en forme de « texte ouvert » qui pose des questions et propose des réponses et un débat sur la différence des rôles masculin/féminin, la place des femmes dans la politique, la *pari opportunità*, la formation, la liberté sexuelle, etc.



## **LA SYNDICALISATION DES FEMMES EN TUNISIE**

Dorrah MAHFOUDH

Les enjeux et contradictions qui traversent la société tunisienne trouvent leur expression dans les luttes sociales qui secouent le pays depuis une dizaine d'années.

Avec la crise économique et sociale des « zones de fragilité » apparaissent : aggravations des déséquilibres régionaux entre « la Tunisie profonde », régions du centre et du sud laissées pour compte du développement et celles du littoral et de « la croissance rapide », captant les investissements étatiques et le capital international ; aggravation de la misère du monde rural et de la crise agricole menaçant l'auto-suffisance alimentaire ; sous-urbanisation et extension des « gorbivilles » périphériques et des zones d'habitat spontané fournissant à la ville le gros des candidats à l'émeute ; sous-intégration économique et culturelle et marginalisation de larges fractions de la population parmi les femmes, les jeunes, les ruraux. Autant de clivages et d'inégalités qui joueront un rôle déterminant dans les conflits sociaux.

L'intégration progressive de l'économie tunisienne dans le système capitaliste mondial relègue au rang des croyances mythiques le projet d'un développement autonome autant qu'elle bat en brèche l'idéologie développementaliste et modernisatrice de l'Etat, celle de « la promotion de la femme dans tous les domaines ». Elle a, par contre, produit la conscience aiguë d'une crise générale et donne naissance à de nouvelles idéologies qui, tel le fondamentalisme religieux, offrent des « solutions » aux problèmes économiques, au nombre desquelles figure l'éloignement des femmes du milieu du travail et de la vie publique en général.

Les affrontements sociaux se multiplient là où s'accumulent les contradictions. Ils épousent les lignes de partages économiques et

géographiques mettant d'un côté ceux qui bénéficient du travail et du bien-être matériel et, de l'autre, les masses sous-employées, exclues du développement, les « au-dessous de zéro » ; séparant le « pays utile » de la périphérie, le « pays légal » du « pays réel »<sup>1</sup>.

Les émeutes de janvier 1978 et celles de janvier 1984 en particulier montrent que « la carte des affrontements est la même que celle du sous-développement »<sup>2</sup> même si la première émeute a mobilisé les « smigards ». L'organisation syndicale est devenue l'espace d'expression de tous les mécontents, alors qu'en 1984, « la révolte du pain » avait d'abord soulevé les « smidards » (de *smid*, semoule) dans le Sud, le Nord et la capitale, faisant fonction de caisse de résonance.

La crise actuelle, tout en étant généralisée, joue de manière différentielle sur les groupes sociaux.

Ce sont les groupes marginalisés, éclatés, à la fois sous-exploités et sous-employés, « condamnés à la décomposition de leur cadre de vie sociale et culturelle »<sup>3</sup>, que la crise va projeter, bien malgré eux parfois, au rang d'acteurs de premier plan dans les mouvements sociaux<sup>4</sup>.

Considérées en tant que « groupe social » les femmes subissent, peut-être plus que tout autre groupe en raison de son statut spécifique et de la fragilité des acquis de la modernisation, les contre-coups de la crise.

L'extension des rapports de production capitalistes achève la dissolution des anciens modes de production et leur soumission au capital. Elle investit la sphère familiale jetant sur le marché un nombre croissant de femmes et d'enfants.

La « précarité de la force de travail » affecte de manière spécifique ce type de main-d'œuvre. Qu'elles travaillent dans les petites entreprises du secteur artisanal et informel ou, dans celles plus modernes du secteur capitaliste où le salariat n'est jamais définitif, les femmes voient leur effectif grandir parmi les catégories marginales<sup>5</sup>.

Contrairement à ce que furent les débuts de l'industrialisation au XIX<sup>e</sup> siècle en Europe,

« le capitalisme sauvage concerne moins le recommencement de l'industrialisation primitive qu'il n'est le fait de ce qu'on appelle le secteur informel qui repose effectivement sur la soumission à une exploitation quasi clandestine, tissée sur des rapports de parenté et d'origine, usant du travail noir des femmes et des enfants »<sup>6</sup>.

L'intervention des femmes comme composante des mouvements sociaux populaires au cours de ces dernières années est un révélateur de la crise sociale et de « l'exploitation économique (qui) aboutit au rejet des hommes et des femmes du circuit national alimentant directement ou indirectement leur intégration directe à un processus de contestation »<sup>7</sup>.

L'engagement des femmes ouvrières, syndicalistes, grévistes, féministes et intellectuelles se développe, dans les structures organisées,

cadres d'expression et de mobilisation telle que l'organisation syndicale mais il débouche aussi sur de nouvelles formes de luttes

« dans le prolongement d'une longue expérience historique où, après que les femmes ont investi et engagé leur force dans des projets nationaux, en particulier de la libération nationale, elles constatent la faillite des Etats nationaux et décident de prendre en charge par elles-mêmes leurs conditions »<sup>8</sup>.

Un mouvement de syndicalisation féminine se développe à partir du milieu des années soixante-dix sous l'effet conjugué de plusieurs facteurs : mutations économiques et sociales, évolution objective du travail féminin, nouvelles conditions de travail à l'usine ou à l'atelier, incapacité des structures féminines existantes telles que l'Union nationale des femmes de Tunisie à encadrer les luttes féminines, rôle grandissant de l'organisation syndicale.

En effet, avec la crise économique et sociale et parce qu'elle offrait le seul cadre légal de travail dans un pays où la vie politique était monopolisée par un parti unique, l'UGTT devient, au milieu des années soixante-dix, un « lieu de rencontre des exploités, des bafoués, des laissés-pour-compte, mais aussi un lieu de lutte et de revendication... où les luttes syndicales se transformaient en combats politiques »<sup>9</sup>. L'organisation syndicale était investie non seulement par des revendications spécifiquement salariales mais aussi par une contestation populaire contre toutes les formes d'exploitation tendant à la marginalisation des masses (jeunes chômeurs, marchands ambulants, familles déshéritées...). C'est pourquoi : « La question syndicale s'avère aujourd'hui indissociable de la référence faite à la structure de classes articulée aux rapports internationaux d'inégalité »<sup>10</sup>.

Les premières grèves de femmes dans les secteurs du textile, de la confection et de l'électronique commencent en 1975, quelques années après l'installation des entreprises de la loi d'avril 1972 qui offre le maximum de conditions favorables pour « l'ouverture du pays » au capital international et aux firmes multinationales travaillant pour l'exportation.

Les grèves sont le résultat de l'exploitation et de la discrimination sexiste mais elles manifestent aussi l'existence d'un prolétariat féminin devenu plus dynamique. Le plus souvent spontanées, avec parfois occupation d'usine, « elles font sortir de l'ombre la femme tunisienne, certainement une autre femme tunisienne »<sup>11</sup>.

En effet, les nouvelles venues sur le marché du travail ne sont plus les fonctionnaires et les employées du secteur public, où les traditions d'organisation syndicale et les acquis, même modestes, existent, mais les ouvrières prolétarisées.

Ce mouvement revendicatif féminin prend une ampleur particulière avec la montée des luttes des travailleurs à partir de 1976-77<sup>12</sup> qui facilite, chez les femmes, la prise de conscience des avantages que peut



garantir l'action syndicale et stimule leur engagement dans les luttes. Comme elle permet l'émergence des premières générations de militantes.

Depuis plus d'une dizaine d'années s'est développé en Tunisie un mouvement de syndicalisation féminine. Où en est-on aujourd'hui ? Les travailleuses sont-elles suffisamment représentées dans l'organisation syndicale ? Comment sont-elles intégrées et quel est leur statut dans une organisation traditionnellement masculine ?

### *Où en est-on aujourd'hui de la syndicalisation féminine ?*

On a tendance à dire, dans et en dehors des milieux syndicaux, que la mobilisation des femmes pour l'action syndicale demeure limitée et ceci malgré les menaces qui pèsent actuellement sur leur droit au travail. On reproche aux femmes leur absence de combativité mise sur le compte non pas d'obstacles externes mais d'une quelconque caractéristique « naturelle », voire d'une tare psychologique.

Mais au-delà de ce discours idéologique dont la fonction serait la légitimation du statut mineur réservé aux femmes dans l'organisation, quelles sont les conditions objectives de la syndicalisation féminine ?

Quel est le degré de syndicalisation des femmes dans les secteurs d'activité de la population où le salariat féminin est important ?

Une remarque préalable. Il est évident que le pouvoir d'une organisation de masse dépend en partie de l'étendue de sa base. De ce fait, l'évaluation de ses effectifs est une pièce maîtresse dans les stratégies de pouvoir. Les chiffres sont entourés de mystère et objets de diverses manipulations. Nous avons pu cependant avoir quelques estimations approximatives que nous donnons à titre d'exemple.

Dans le tableau qui suit nous présentons la proportion de femmes parmi les adhérents à l'UGTT au cours de l'année 1983, pour laquelle nous disposons de données assez complètes. Ces proportions ne deviennent significatives que si nous les confrontons avec celles des femmes parmi les salariés du même secteur d'activité. C'est ce que nous avons fait à partir du recensement de 1984 :

	<i>Poids des femmes parmi les syndiqués en % (1983)</i>	<i>Poids des femmes parmi les salariés en % (1984)</i>
— Industrie textile, tissage et confection	55	62
— Santé publique	30	41
— Banque et assurances	30	29
— Enseignement	23	29
— Postes, télécommunications	12	18,5
— Agriculture	3,5	4,6



Nous relevons à la lecture du tableau que le poids des femmes dans les syndicats varie considérablement d'un secteur d'activité à l'autre, les deux extrêmes étant représentés par l'industrie textile où plus de la moitié des affiliés sont de sexe féminin et par l'agriculture où leur poids est d'à peine 3,5 %.

Ces écarts s'expliquent par le fait que le poids des femmes salariées dans ces secteurs d'activité varie lui-même considérablement : dans l'industrie textile, sur dix salariés six sont des femmes, alors que dans l'agriculture elles ne représentent pas plus d'une sur vingt.

La conclusion qui s'impose ici, c'est qu'il existe une correspondance entre le poids des femmes dans les syndicats et leur poids dans le salariat. Lorsque les proportions féminines augmentent dans le salariat, elles augmentent dans les syndicats et, inversement, là où la salarisation féminine est faible, la syndicalisation l'est aussi. Ce qui montre bien le lien entre les deux phénomènes et infirme le préjugé selon lequel la faible syndicalisation des femmes est le résultat d'un manque de motivation.

On peut donc affirmer que la faible présence féminine dans les syndicats, et dans certains secteurs économiques en particulier, est liée à leur accès encore limité aux emplois salariés dans ces mêmes secteurs. En effet, parmi les catégories salariées, la proportion féminine est faible et n'a guère progressé depuis plus d'une dizaine d'années (14,3 % en 1984 contre 13,4 % en 1975). Ce blocage de l'accès des femmes au salariat fait que moins de la moitié des actives sont actuellement salariées (43,3 % en 1984 contre 42,5 % en 1975).

Reste à expliquer pourquoi les femmes sont dans l'ensemble sous-représentées par rapport à leur propre poids dans le salariat ?

Nous pouvons supposer que ceci est en rapport avec le caractère récent de la syndicalisation féminine qui ne s'est véritablement développée, de façon quantitative, qu'au début des années quatre-vingt, comme on peut également invoquer les divers obstacles qui limitent encore la participation syndicale des femmes.

### *De l'affiliation à la responsabilité syndicale*

En effet, l'affiliation n'implique pas nécessairement la participation active des femmes dans les syndicats.

À l'exception des secteurs très féminisés comme le textile et la confection par exemple, la présence féminine dans les activités syndicales est généralement modeste.

Les femmes sont peu nombreuses dans les réunions dont elles se retirent souvent avant la fin, dans les assemblées générales où elles constituent la minorité silencieuse, dans les grèves et les manifestations où elles sont submergées par la foule masculine. Mais elles sont surtout absentes ou faiblement représentées dans les structures syndicales.

Quand elles accèdent à la responsabilité c'est rarement pour dépasser le niveau des syndicats de base. Même à ce niveau-là, elles accèdent difficilement au statut de cadre syndical. Ainsi, dans la région de Tunis, la proportion de femmes parmi les cadres syndicaux n'est que de 9 %<sup>13</sup>.

C'est dans les syndicats nationaux anciens, comme l'enseignement primaire, ou moins anciens, comme l'enseignement secondaire, qu'il y a eu, au début des années soixante-dix, en rapport avec l'élévation du niveau d'instruction des femmes et leur afflux vers ces professions, les premières femmes responsables syndicales. En 1980, la première femme est élue au Bureau national du Syndicat de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique, soit dix ans après la constitution de ce syndicat.

Il est important de noter que la féminisation progressive des secteurs de l'enseignement<sup>14</sup> et la dégradation des conditions de vie et de travail dans l'institution scolaire et universitaire ne se sont pas accompagnés pour autant d'un plus grand accès des femmes aux instances représentatives de ces secteurs. Ainsi dans la région de Tunis, où se concentre le gros des effectifs d'enseignantes, la proportion de cadres féminins dans les syndicats de base de l'enseignement secondaire est de 17,8 %, dans le primaire de 7,3 % et dans le supérieur de 1,8 %<sup>15</sup>.

La même remarque s'applique au milieu ouvrier. En 1980, une femme est élue au congrès constitutif de la Fédération nationale de l'industrie textile, du cuir et de la chaussure, et, malgré le recrutement de la main-d'œuvre féminine dans ces activités économiques, il n'y a toujours eu qu'une seule femme au niveau de cette instance. Même si, dans les syndicats de base du textile, la proportion de femmes cadres syndicaux est cinq fois plus élevée que pour la moyenne des secteurs, soit 51,1 %<sup>16</sup>, elle ne reflète pas le poids réel des femmes dans l'entreprise industrielle.

La sélection est encore plus évidente lorsqu'on se situe au niveau du Bureau exécutif de l'UGTT ou de la commission administrative qui rassemble les secrétaires généraux des régions des secteurs et du Bureau exécutif où il n'y a guère eu de femmes<sup>17</sup>.

Aux deux derniers congrès nationaux de 1981 et 1984, les déléguées ne dépassaient pas le 1 % des effectifs et représentaient essentiellement les syndicats de base du textile, de la santé et de l'enseignement.

Là également, c'est lorsque la base s'élargit que la représentation féminine augmente. Ainsi au Conseil régional de Tunis, qui regroupe près de 800 cadres syndicaux, un délégué sur dix est de sexe féminin.

En conclusion, on peut dire que, si les travailleuses adhèrent à l'organisation syndicale dans des proportions relativement représentatives de leur poids dans le salariat, elles sont surtout cantonnées dans le statut de militantes de base. Certaines accèdent au statut de cadre syndical mais c'est essentiellement dans les syndicats ou base où elles sont encore loin de représenter leur poids réel.

Ce rejet des femmes du leadership syndical qui demeure exclusivement masculin donne peu de chance à leurs revendications de s'exprimer. Le rôle des représentants au niveau des instances dirigeantes n'est-il pas

en effet d'« opérer un nécessaire écrémage des thèmes propres à chaque catégorie de base... qui vont subir forcément une série de distorsions voire de déformations en traversant la hiérarchie syndicale »<sup>18</sup>.

Cette sous-représentativité des femmes au niveau des instances syndicales est révélatrice du retard qu'accuse l'organisation syndicale par rapport aux aspirations d'une base féminine plus jeune, plus instruite mais aussi plus combative et par rapport au rôle grandissant des femmes dans le procès de travail.

En fait les femmes, comme d'autres catégories de travailleurs, les salariés agricoles et ceux du secteur informel, sont traditionnellement négligées par l'UGTT et se retrouvent de ce fait sous-représentées au sein de ses structures dirigeantes.

Quels sont donc les obstacles pour l'accès des femmes aux responsabilités syndicales ?

Nous pouvons supposer qu'ils se situent dans et en dehors de l'organisation syndicale proprement dite. Il s'agit d'abord du rapport des femmes à leur travail, de leur attitude et de celle de leur entourage face à la dichotomie travail-foyer qui, en soumettant les travailleuses à des sollicitations contradictoires réduit leur disponibilité à l'activité syndicale et même professionnelle.

En second lieu, c'est dans les conditions de travail que se situent les blocages, les femmes constituant actuellement les travailleurs les plus vulnérables de par leur spécialisation.

Enfin, c'est au sein même de l'organisation syndicale, que les femmes sont écartées par les conditions objectives de fonctionnement, mais aussi par les représentations et les pratiques des syndicalistes.

### *La dichotomie travail-foyer, comme obstacle à l'activité syndicale des femmes*

Contrairement aux hommes qui se déterminent essentiellement par rapport au travail, au salaire, à la promotion... etc., les femmes se déterminent par rapport à la reproduction et au temps quotidien réparti entre les soins éducatifs, le ménage et le travail. Leur modèle de référence est donc double et c'est en le niant que les milieux de l'emploi comme les milieux syndicaux en arrivent à reprocher aux femmes leur absentéisme et leur manque de motivation pour l'action syndicale.

Aussi on ne peut que se rallier à une analyse du travail féminin en termes de spécificité par rapport au travail masculin parce que « les deux possibilités subsistent pour les femmes : travail-foyer, alors que pour les hommes le travail reste une obligation morale et sociale »<sup>19</sup>.

Les études récentes faites auprès des Tunisiens sur les représentations des rôles masculins et féminins montrent qu'il y a une évolution des représentations concernant la condition féminine liées aux transformations de l'emploi féminin puisque « la majorité (hommes et femmes) aspire au travail de la femme en souhaitant pour elle des postes de grande



responsabilité...<sup>20</sup> », mais l'attitude à l'égard de l'activité professionnelle des femmes reste encore marquée par des stéréotypes tenaces notamment ceux relatifs aux tâches domestiques et ménagères considérées comme spécifiquement féminines et à la limite « dévirilisantes » y compris par les femmes jeunes et instruites. Il y a donc un accord des deux sexes quand il s'agit de faire cumuler par la femme les tâches de l'intérieur et de l'extérieur de la maison. Il devient unanime lorsqu'il porte sur la fonction maternelle. Cette dernière passe toujours avant la fonction professionnelle aussi bien pour l'homme que pour la femme, « ... sa responsabilité en tant que maîtresse de foyer elle y tient et l'homme l'encourage à y tenir »<sup>21</sup>.

Des enquêtes auprès des lycéens montrent également que les jeunes gens coopèrent plus que leurs pères aux travaux ménagers<sup>22</sup>. Seule une minorité continue de considérer le travail domestique comme exclusivement réservé aux femmes, ce qui laisse espérer pour l'avenir une mutation des rôles féminins et masculins, même si ceux qui y prennent effectivement part sont encore peu nombreux. C'est du côté des jeunes filles que le bât blesse. Malgré un noyau de volontaires qui résistent à l'idéologie masculine et au partage inégal, la plupart pensent que la participation des hommes aux tâches domestiques n'est pas obligatoire.

Ce décalage entre la condition féminine dans le monde du travail et les représentations relatives à ses rôles familiaux explique autant qu'il légitime la faiblesse de la prise en charge sociale des tâches éducatives et ménagères. Les crèches et les jardins d'enfants en particulier constituent « un secteur marginal abandonné à l'initiative des collectivités locales et privées, et surtout inadapté au développement de l'activité féminine<sup>23</sup>. »

Ainsi, au moment où le marché du travail fait appel à des femmes jeunes et à des mères de famille<sup>24</sup>, les pouvoirs publics continuent de considérer la prise en charge collective de la garde et de l'éducation des enfants comme un problème mineur qui relève des familles, autrement dit des femmes. On peut citer à titre d'exemple cette note du Premier ministre qui recommande d'« adapter le statut de la Fonction publique à certaines réalités en permettant aux fonctionnaires de sexe féminin de bénéficier du travail à mi-temps pour se consacrer aux travaux domestiques et d'un congé de durée limitée pour se consacrer à leur nouveau-né ». Donc l'absence de politique concernant les équipements et services d'aide aux familles et aux travailleuses et les propositions faites par ailleurs aux femmes pour des formes d'activité au rabais (travail à mi-temps, travail à domicile...) révèlent les contradictions entre les principes proclamés et les pratiques effectives, l'ambivalence de la société à l'égard du travail féminin.

Les mêmes contradictions se retrouvent dans la législation tunisienne, entre le Code du travail relativement égalitaire et accordant des avantages en rapport avec la maternité et le « Code du statut personnel » qui, malgré ses acquis, maintient l'homme comme seul chef de famille et ne reconnaît à la femme que le seul statut de mère-épouse.



Ces contradictions dues à la présence de deux systèmes de valeurs opposés sont à l'origine d'un vécu féminin conflictuel résolu par l'absentéisme et le détour par la maladie.

Les enquêtes en milieu ouvrier en particulier montrent que si les charges ménagères qui incombent aux jeunes filles n'ont pas de retombées sur les taux d'absentéisme de cette catégorie qui est la plus assidue, pour les femmes mariées par contre, l'absentéisme est étroitement lié aux charges familiales : garde d'un enfant ou d'un parent malade surtout, mais aussi « ... un problème à l'école ou au lycée, la paie d'une facture, la maladie d'une mère, d'une belle-mère... Alors que ce sont précisément ces charges familiales et les obligations financières qu'elles occasionnent qui font que les hommes mariés s'absentent moins que les femmes mariées »<sup>25</sup>. Une première évaluation du temps quotidien de certaines travailleuses montre que, malgré l'aide apportée par le système de solidarité familial et féminin (mère, belle-mère, fille...), les ouvrières et les cadres de maîtrise de l'industrie, « entre le ménage et les soins aux enfants passent quotidiennement entre deux et quatre heures en plus des huit heures de travail. Sans compter les week-ends entièrement consacrés au grand ménage et à l'accueil de la famille »<sup>26</sup>.

Tout ceci fait que la conciliation du double rôle de mère et de travailleuse apparaît aujourd'hui comme une véritable gageure pour la femme tunisienne :

« au travail, le rôle de mère est complètement nié, à la maison, son rôle de travailleuse est totalement ignoré... des messages sociaux contradictoires enferment la femme dans une double contrainte en lui enjoignant de travailler tout en continuant à lui dénier toute réalité et toute identité sociologique... Aussi bien la seule issue à cette impasse passe-t-elle souvent par le renoncement à l'autonomie et le repli sur la régression et la dépression »<sup>27</sup>.

Ces charges familiales jointes aux représentations des rôles sexuels ont une influence déterminante sur le comportement professionnel des femmes, surtout lorsqu'elles ne trouvent pas dans le travail des satisfactions suffisantes. C'est ainsi que des ouvrières, par exemple, déclarent que « leur souci est d'avoir le temps nécessaire pour s'adonner au travail domestique et plus particulièrement aux soins des enfants en bas âge » et affirment qu'« elles sont loin de désirer sacrifier le foyer pour le travail si le revenu du mari était suffisant ».

Cependant, pour d'autres catégories de femmes, le travail et les contradictions qu'il soulève sont générateurs de prise de conscience. Ce sont surtout des femmes jeunes du milieu urbain et de la classe moyenne, occupant des emplois qualifiés donc plus attachées à leur travail, affranchies du poids des déterminismes culturels et luttant pour conquérir un statut et une identité qui ne soit plus réductibles à la seule fonction de reproduction. Elles sont particulièrement sensibles aux reven-

dications féministes de ces dernières années qui contestent l'opposition entre la sphère publique et la sphère privée et orientent les luttes conjointement vers l'une et l'autre. Elles portent aussi sur toutes les mesures qui sont de nature à faire reconnaître et consolider le droit des femmes au travail : la prolongation du congé de maternité (actuellement de deux mois au plus), le développement des services d'aides aux familles <sup>28</sup>...

Dans le milieu syndical, la présence des femmes a permis de porter sur le plan public des questions qui, comme la garde des enfants, relevaient jusque-là de la vie privée et de leur conférer de ce fait un statut de fait social. Comme elle a permis de bousculer les schémas traditionnels du militantisme syndical et l'image du militant disponible vingt-quatre heures sur vingt-quatre.

Mais elle a montré également que l'enjeu du débat dépasse l'organisation syndicale elle-même et porte sur la définition d'une nouvelle identité féminine non plus en fonction d'un idéal archaïque mais en référence à une réalité nouvelle incluant le travail comme donnée fondamentale.

En définitive si un consensus semble établi pour reconnaître que la lutte pour la transformation de la condition féminine est un tout, les mots d'ordre mobilisateurs ne sont pas identiques pour toutes les catégories de travailleuses. La condition féminine peut être vécue comme plus ou moins aliénante selon la profession et les conditions de travail.

### *Conditions du travail et activité syndicale féminine : l'impossible choix entre le droit au travail et le droit syndical*

Il faut distinguer les conditions de travail des femmes dans le secteur public et dans le secteur privé. Dans le premier, le salariat féminin, plus ancien et plus important numériquement, subit actuellement une baisse au niveau du recrutement <sup>29</sup>. La limitation des emplois féminins dans ce secteur qui offrait aux femmes les débouchés essentiels est en rapport avec les nouvelles options libérales des années soixante-dix qui limitent les ressources allouées au secteur public au profit du secteur capitaliste. Ceci s'est accompagné d'une réduction des chances féminines pour les emplois permanents et sûrs de l'administration, la santé, l'éducation et la fonction publique.

Dans ce secteur l'activité syndicale est développée et les femmes se sont satisfaites jusque-là des revendications générales.

C'est dans le secteur privé que se développe un mouvement de revendication féminine en rapport avec la sur-exploitation et la prolétarianisation des femmes.

En effet, l'industrie textile devient pour les jeunes le débouché essentiel <sup>30</sup>, mais l'emploi y est rarement permanent et sûr : sept femmes sur dix parmi les 113 000 occupées ont travaillé moins de six mois l'année du recensement de 1984 et le salariat ne concerne que 35 % des effectifs.

Le secteur exportateur en particulier recrute des filles jeunes (55 % ont entre 17 et 25 ans), donc souvent célibataires, d'origine rurale et de milieux modestes ou démunis pour la plupart. La majorité est passée par l'école primaire et certaines ont obtenu un brevet de l'enseignement secondaire professionnel mais non reconnu par les milieux de l'emploi. Souvent le passage par l'école élève leur niveau d'aspiration et les rend plus sensibles à la frustration.

Dans les entreprises tunisiennes comme dans les filiales des firmes multinationales, les conditions de travail sont souvent déplorables : usage abusif du nombre d'apprenties par rapport aux autres secteurs d'activité et par rapport à celui autorisé par la législation du travail <sup>31</sup>, stages prolongés, tronqués parce que jugés « non-concluants », puis renouvelés avec perte des avantages ; heures supplémentaires non comptabilisées pour « productivité trop faible », pour « récupérer » une grève de transports, une coupure de courant ou une panne technique ; licenciements fréquents parfois abusifs d'autant plus que le contrat de travail est souvent oral. A ceci s'ajoute l'absence de formation des jeunes travailleuses qui ne demandent pas par exemple leur fiche de paye ou ne savent pas si elles sont inscrites à la Caisse nationale de sécurité sociale.

Cette exploitation apparaît lorsqu'on examine les salaires versés. Les rares enquêtes disponibles dans ce domaine nous permettent d'estimer que, dans le secteur textile notamment, les salaires mensuels des ouvrières sont « inférieurs à ceux qui devraient normalement leur revenir en cas d'accomplissement de la durée normale du travail usitée <sup>32</sup> ».

Quant aux filiales industrielles des firmes multinationales, elles bénéficient du statut d'entreprises exportatrices, ce qui les soustrait à leurs yeux aux réglementations et aux autorités du pays (inspecteur du travail, assistante sociale...) et les autorise à payer « des salaires de 30 à 50 % inférieurs au SMIG à la moitié de leur personnel <sup>33</sup> ». Il s'agit principalement « des apprenties, des stagiaires et des manœuvres qui, bien qu'elles soient productives dès le début de leur carrière, fournissent le même effort, parfois plus... ne reçoivent qu'une bourse de 12 à 18 dinars <sup>34</sup> ». Contrairement à ce qu'on veut penser, ces salaires ne sont pas souvent des salaires d'appoint ou complémentaires mais sont nécessaires pour nourrir et pour loger des familles nombreuses.

La prise de conscience de la sur-exploitation liée à leur sexe, les salaires de misère, ainsi que les conditions de travail dignes des bagnes industriels du XIX<sup>e</sup> siècle, ont déclenché la révolte, « la rébellion violente d'ouvrières qui n'étaient aucunement politisées <sup>35</sup> ».

Mais l'on peut se demander pourquoi ces conditions de travail ne débouchent pas sur une plus grande mobilisation des femmes pour les luttes syndicales ?

On peut supposer que l'insécurité de l'emploi et le risque d'être renvoyées pour n'importe quelle raison, parfois pour éviter qu'elles soient promues au rang d'ouvrières, paralyse l'action syndicale des ouvrières dans ce secteur :



« Le Syndicat est souvent réprimé par les patrons (déclarent certaines), ils s'arrangent pour licencier ceux qui ont des responsabilités syndicales. Et puis, il faut dire qu'un bon nombre d'ouvrières n'osent pas se syndiquer de peur de perdre leur emploi, les pressions sont grandes <sup>36</sup>. »

En effet, dans un contexte où le travail est une chose durement acquise, où le salaire confère à la femme une autonomie économique et surtout l'espoir de se voir reconnaître un statut et de pouvoir participer aux décisions dans la vie familiale et publique, l'engagement dans l'action syndicale peut apparaître comme une menace.

De nombreuses enquêtes relèvent effectivement que la perte de leur travail est le prix que de nombreuses travailleuses payent pour l'exercice de leur droit syndical. La non-reconnaissance du droit syndical est chose courante dans les entreprises nationales et surtout étrangères du textile et de la confection. Une des conditions de recrutement étant justement l'absence de « passé syndical ». La plupart des syndicats se constituent dans la clandestinité et les militantes font l'objet d'une « chasse aux sorcières ».

Ainsi, paradoxalement, le droit syndical qui est une garantie du droit au travail, devient, dans la pratique et dans un contexte d'insécurité et de concurrence, une menace pour ce droit.

Or la faiblesse, sinon l'absence, de l'action syndicale féminine freine l'émergence d'une conscience ouvrière féminine, comme elle contribue à rendre les cadres syndicaux masculins moins attentifs aux revendications féminines et moins sensibles au sort des militantes licenciées pour des raisons syndicales.

### *Les femmes dans les syndicats : quel statut ?*

Théoriquement, les conditions d'accès aux différents niveaux des structures syndicales sont les mêmes pour les deux sexes.

Le statut de l'UGTT de 1984 est explicite quant aux critères objectifs : c'est le degré d'ancienneté dans l'exercice de la responsabilité syndicale qui donne droit d'accès aux structures et instances dirigeantes de l'organisation. Par rapport à celui de 1981, ce statut renforce une forme de sélection en élevant de deux à trois années l'exercice de la responsabilité pour accéder aux structures locales et fédérales, de trois à quatre années des structures régionales et nationales, de trois à cinq années pour le Bureau exécutif.

Même si elles ne visent pas directement l'élimination des femmes, ces exigences jouent de manière sélective contre elles, à cause de la mentalité dominante et des autres obstacles à franchir dans le milieu professionnel et familial.

D'ailleurs, même quand elles sont élues, parfois pour elles-mêmes mais parfois aussi pour compléter une liste ou éloigner un candidat



indésirable, elles se trouvent cantonnées dans les activités sociales ou de secrétariat (rapporteur, trésorière...).

Même dans les syndicats où les femmes sont majoritaires, le poste de secrétaire général a toujours été l'apanage des hommes. Poste de pouvoir, il donne droit d'accès et de vote aux instances dirigeantes de l'organisation, comme la Commission administrative, qui dictent les options, élaborent les programmes nationaux, prennent et contrôlent les décisions.

Le cas le plus significatif est celui de l'industrie textile, puisque les sept dixièmes des salariés de ce secteur sont des femmes, mais il n'y a toujours eu qu'une seule femme à la Fédération nationale de ce secteur. La confiscation du pouvoir et de la représentativité est d'ailleurs une caractéristique de ce secteur comme le dénote par exemple l'absence de délégué représentant la région de Tunis qui compte des centaines d'entreprises et des milliers d'ouvrières.

Pour comprendre ceci, il faut avoir à l'esprit le fait que les procédures d'élection de l'UGTT obéissent surtout à des traditions tenaces qui permettent aux cadres syndicaux de devenir des professionnels du syndicalisme et de « jouer de façon à acquérir une autonomie par rapport aux bases et surtout à se reproduire soit individuellement, soit par personne ou par groupes interposés <sup>37</sup> ».

Par ailleurs, la sous-représentativité des femmes, si elle n'est qu'indirectement liée aux textes juridiques de l'organisation syndicale, est par contre inscrite de manière plus claire dans d'autres, comme par exemple les rapports des congrès.

C'est ainsi que le rapport moral du congrès de 1956 pêche par des omissions révélatrices telles que : pour promouvoir « les masses populaires » l'UGTT en appelait « aux ouvriers, fonctionnaires, petits paysans, jeunes », dans cette gradation descendante, il manque encore les femmes <sup>38</sup>.

Le rapport de 1977 (XIV<sup>e</sup> congrès), s'il ne peut plus ignorer la présence des femmes dans le monde du travail, ne leur reconnaît pas pour autant le droit au travail au même titre que les hommes. Partant du constat qu'un emploi sur quatre est occupé par une femme, le rapport propose :

« quelques idées susceptibles d'aider à la promotion de l'emploi et à l'humanisation du travail <sup>39</sup> [parmi lesquelles :] un système de mi-temps en faveur de la femme qui travaille hors de chez elle... Cette formule est à même de contribuer à améliorer la productivité des secteurs comme l'enseignement, les hôpitaux et les usines du textile et contribuer à la stabilité de la famille. »

C'est seulement au dernier congrès, celui de 1984, que le rapport économique et social qui se propose « une analyse rétrospective et critique et essaye de dégager les contours d'une nouvelle société », consacre un dossier complet à « la femme au travail ». La reconnaissance de la question féminine comme composante de la question syndicale est rendue

possible par la convergence de plusieurs facteurs parmi lesquels : la présence des femmes dans le champ syndical, des femmes instruites et politisées à la fois dotées de l'outillage intellectuel et formées aux traditions de lutte par leur passage à l'Université. A ceci s'ajoute la naissance, au début des années quatre-vingt, d'un mouvement de femmes dont les mots d'ordre trouvent échos auprès de certaines catégories de travailleuses et de syndicalistes.

Mais plus que les textes officiels c'est le discours et les pratiques des cadres syndicaux qui révèlent les résistances de l'organisation à la représentativité féminine.

### *Le discours syndical dominant : discours sur la soumission et la faiblesse des femmes*

A la question « pourquoi il n'y a qu'une seule femme dans votre fédération, alors qu'elles sont majoritaires parmi les ouvriers », un responsable du secteur textile répond : « les femmes ne peuvent avoir qu'un rôle limité, d'abord parce qu'elles sont commandées par un mari ou un frère, ensuite parce qu'elles ne peuvent pas participer aux piquets de grève, s'opposer à la police... surtout quand il y a une occupation des locaux la nuit ; elles ne peuvent prendre que des responsabilités faciles : se rendre dans les entreprises le jour, écouter les filles et enregistrer leurs demandes, assister aux réunions avec les inspecteurs du travail, dans les assemblées générales des syndicats de base ou dans les négociations... D'ailleurs dans les entreprises, les ouvrières rejettent la femme responsable syndicale, elles disent : « moi, une femme, pourquoi prendrai-je avec moi une autre femme ? ».

Reprochant à la femme d'être un frein à la combativité syndicale, un autre déclare, parlant toujours du textile : « Si ça va mal dans ce secteur, c'est parce qu'il n'y a que des femmes » et, « nous devons aller demander l'autorisation des parents pour que les filles puissent faire la grève ». D'autres ont des propos plus agressifs : « avec ou sans vous nous existons » ou méprisants : « ce secteur (textile) est un trou de débauche <sup>40</sup> ! ».

Les préjugés qui sous-tendent le discours syndical masculin perpétuent une image de la femme mineure, soumise, manquant d'initiative et de confiance en elle-même. Ce qui la rend peu apte à assumer les responsabilités syndicales même aux yeux des femmes elles-mêmes. Combien de fois, en effet, n'a-t-on pas vu des femmes hésiter à soutenir une candidature féminine.

Ce phénomène est bien connu et relevé par les études sur le comportement des femmes dans le monde du travail : « les femmes engagées dans un métier et ne se sentant pas à l'aise, ne doivent-elles pas pour se faire accepter, partager ou feindre de partager les postulats mysogines et androcentriques de leurs collègues » <sup>41</sup>.

Les syndicalistes et les responsables en particulier subissent comme tous les hommes la pression des normes sociales dominantes et y adhèrent d'autant plus que dans les stratégies de pouvoir, la présence des femmes est perçue comme une intrusion voire comme une menace.

Ce n'est pas l'avis des femmes qui ont accédé à la responsabilité syndicale comme le souligne l'une d'elles, ouvrière et membre de la fédération nationale du textile : « Le travail dans la Fédération demande beaucoup de sacrifices, mais nous ne pouvons pas dire qu'il n'y a pas de femmes qui se sacrifient, qui l'ont fait et continuent à le faire... parfois on leur demande plus d'efforts que les hommes, par exemple elles sont obligées d'aller dans des régions éloignées pour soutenir des femmes qui font leur première grève et parce que les camarades hommes ne veulent pas y aller ». « L'absence de femmes dans la Fédération, ajoute cette dirigeante syndicaliste, ayant la compétence nécessaire, c'est l'absence de formation et de prise de conscience. Il y a beaucoup de femmes qui, si elles étaient formées, pourraient réaliser les mêmes choses comme l'homme exactement. La bonne volonté existe et il y a tout un service à l'UGTT pour cela, mais qui ne joue pas son rôle, ni auprès des hommes ni auprès des femmes. »

Les mêmes raisons sont évoquées par une femme ayant fait l'expérience de la responsabilité nationale dans le syndicat de l'enseignement primaire : « L'absence de femmes dans les structures syndicales n'est pas due aux femmes enseignantes mais d'abord à l'absence de conscience des cadres de l'UGTT de la force que représentent les femmes et de leur rôle dans l'édification du mouvement syndical ». Et cette institutrice d'ajouter : « il n'y a aucun effort pour faire assumer à la femme des responsabilités syndicales... On ne fait pas appel à elles ni dans les réunions régulières, qui se décident en fonction du temps des hommes, ni dans les réunions de conscientisation. Aucune structure ne les prend en charge. Pourtant l'organisation en a les moyens ».

Ainsi, contrairement à ce que prétendent les hommes, les femmes attribuent les difficultés de la pratique syndicale et de l'exercice de la responsabilité moins à leur condition de femmes, même si elles reconnaissent qu'elle peut être un obstacle, qu'à leur condition de travailleuse et de syndicaliste, à leur statut marginal, aux préjugés de leurs camarades de sexe masculin, à la division des tâches dans les activités syndicales qu'elles remettent en question, comme elles remettent en question la même division dans la famille et dans le monde du travail.

Dans ce discours les femmes refusent en fait le statut subalterne qui leur est réservé et qui rend leur formation superflue : à quoi cela servirait-il de leur donner un « outillage syndical » si « on sait d'avance » qu'elles ne peuvent pas en faire bon usage ? Or, l'ignorance de leurs droits et des traditions de lutte syndicale est à l'origine de leur marginalisation et de leur élimination.



### *Les femmes et la crise syndicale*

Il faut remarquer cependant que la crise est venue déranger ce discours et imposer parfois une redéfinition des positions.

Par rapport au quotidien des travailleuses qui cumulent un double rapport de domination-exploitation dans la famille et dans le travail, la crise marque une rupture, un moment privilégié pour faire sortir les femmes de l'ombre. Parce qu'elle dérange les hiérarchies de l'ordre établi, la crise syndicale redistribue en quelque sorte les cartes même si ce n'est que de manière provisoire. Echappant au « parapluie du patriarcat » à l'abri duquel ne cessent de se perpétuer des pratiques qui les excluent ou les contrôlent, les femmes acquièrent le statut d'« actrices ». Refusant les attitudes conformistes et sécurisantes elles remettent en cause les tâches traditionnelles, participent aux diverses formes de luttes : les plus longues, celles qui s'accompagnent d'occupation et de défense des locaux de l'UGTT.

Des militantes syndicalistes émergent pendant ces moments actifs du mouvement syndical : elles prennent la parole en public, tiennent des réunions clandestines chez elles, passent la nuit dans les locaux de l'organisation... bref « osent » avoir un comportement réservé jusque-là aux hommes.

Cet autre visage de la femme syndicaliste, égale de l'homme, lui vaut souvent d'être privée de son emploi et classée par des patrons ou des forces de l'ordre parmi les « filles publiques ».

Une image de la femme-délictueuse émerge des conflits sociaux, fortement alimentée par les mass-media, montrant que la volonté émanicipationniste est encore mal assumée par ceux-là mêmes qui la proclament officiellement.

Tandis que dans les milieux syndicaux, on continue à se référer aux valeurs patriarcales et à qualifier de « virile » l'attitude d'un syndicaliste fidèle à la cause syndicale, sera taxé « proxénète » celui qui a troqué ou « vendu » la cause syndicale pour des intérêts personnels.

Mais le bouleversement des rapports d'autorité, consécutif à la crise, a amené d'autres syndicalistes à une remise en question de certains préjugés à l'égard des femmes, et les a parfois forcés à reconnaître qu'elles pouvaient assurer des rôles et des positions autres que ceux qu'ils ont bien voulu leur attribuer.

La participation des femmes aux luttes syndicales menées par les travailleurs pour arracher l'autonomie de l'UGTT et l'extension au début des années quatre-vingt d'un mouvement revendicatif féminin en rapport avec la crise économique et sociale a incité à la création au sein de la Centrale syndicale d'un espace propice à l'expression de la revendication féminine : « la commission syndicale d'étude de la condition féminine ».

*L'expérience de la « commission syndicale-femmes » : autonomie et/ou marginalisation ?*

« Pour garantir le droit des femmes au travail et accroître leur participation syndicale. » Tel a été le premier slogan de cette commission qui se voit assigner les attributions d'une commission d'études.

Dans le milieu syndical, des résistances se manifestent et l'argument principal, auquel le journal *Ecchaab*, porte-parole officiel de l'UGTT, se fait écho, porte sur le danger que représenterait une commission-femmes pour l'unité de la classe ouvrière. Au nom de cette unité, la plupart des syndicalistes refusent de considérer qu'il y a des problèmes spécifiques aux femmes dans le travail et les syndicats, et les femmes sont « accusées » d'être « plus féministes que syndicalistes ».

Le Syndicat national de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique fut la première structure syndicale où le problème des femmes au travail fut soulevé, à l'occasion de la Journée internationale de la femme, le 8 mars 1982. La création de la commission a lieu un mois plus tard : sur proposition du secrétaire général de l'UGTT<sup>42</sup>, le bureau exécutif entérine la demande des cadres syndicaux féminins.

Ouverte aux deux sexes, elle est composée en fait de femmes. Malgré les appels à un travail commun, les cadres syndicaux des divers secteurs d'activité ont continué d'ignorer cette commission après avoir tenté de la circonscrire à une commission technique au service du Bureau d'études de l'UGTT, dans le but de limiter ses prérogatives, réduire son statut éventuel de groupe de pression, et la contrôler en la moulant dans les cadres traditionnels qui ne laissent aucune marge de liberté ou d'innovation.

Finalement la commission se composera surtout des enseignantes à raison de 50 % des effectifs (dont la moitié appartient à l'enseignement secondaire), des fonctionnaires (40 %) et seulement 10 % sont des ouvrières du secteur textile.

Les tentatives pour isoler les membres de la commission de la large base féminine étaient fréquentes (refus du journal *Ech-chaab* de publier les textes de la commission syndicale, refus des cadres syndicaux de faciliter les contacts et les études) et visaient à « dessécher » la commission en la reléguant dans un organe de conception.

Cependant le mouvement fait tache d'huile et des commissions semblables se créent dans les régions (Gabès, Béjà, Sousse...). Mais c'est surtout sur le plan national que la commission syndicale est reconnue et sollicitée.

Devant le dynamisme militant des femmes, des dirigeants de l'organisation syndicale prennent de plus en plus conscience du potentiel qu'elles pourraient représenter dans le mouvement syndical.

L'expression des femmes est devenue possible à l'UGTT ce qui est en soi un indice de changement et leur présence révèle les contradictions

entre les principes proclamés et les pratiques effectives. Les résistances montrent aussi que des forces novatrices et de nouveaux acteurs sont à l'œuvre au sein de l'organisation.

## NOTES

1. « La crise tunisienne : essai de lecture historique », in *Cahiers de la Méditerranée*, n° spécial sur les Approches des mutations et de la politisation au Maghreb, Publications de l'Université de Nice, 1981, p. 107.

2. Claude Liauzu, « Crises et mouvements urbains au Maghreb et au Proche-Orient », doc. ronéotypé.

3. Alain Touraine, *Les sociétés dépendantes, Essais sur l'Amérique latine*, Paris, Duculot, 1976, p. 115.

4. Abdelwaheb Charni, « Le rôle des marginaux dans les événements de janvier 1984 en Tunisie, approche sociologique ». Mémoire pour l'obtention du CAR, Faculté des Sciences Sociales et Humaines de Tunis, septembre 1987 (en arabe).

5. Cet aspect est développé dans une étude en cours de publication sur le rôle des femmes dans le secteur informel : « Des anciennes aux nouvelles formes du travail des femmes à domicile en Tunisie », CRESM-CNRS.

6. René Gallissot, « Centralité du mouvement ouvrier au Maghreb », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1982, p. 302.

7. Khalil Zamiti, « Forme de production paysanne, exode rural et champ social de l'action syndicale en Tunisie », in *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, n° 65, 1981, p. 90.

8. Elhem Marzoughi, « Féminisme et politique, le mouvement des femmes en Tunisie du début du siècle à nos jours », thèse de III<sup>e</sup> cycle de sociologie, université de Tunis, faculté des Lettres et Sciences humaines, 1986, 393 pages.

9. Hechmi Karoui et Mehdi Messaoudi, « Le discours syndical en Tunisie à la veille du 26 janvier 1978 : l'élan suspendu », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1982, p. 304.

10. Khalil Zamiti, « Médiation étatique en transnational et notion d'arbitraire en sociologie : De la dette extérieure à la stratégie d'agression du mouvement ouvrier en Tunisie », *Fin du national ?*, *Peuples méditerranéens*, n° 35-36, avril-sept. 1986, p. 236.

11. Sémia Hajri, « Les ouvrières en grève : enquêtes dans deux entreprises tunisiennes », mémoire de maîtrise soutenu à Paris VII, 1980.

12. Pour ces deux années, on assiste à une recrudescence des grèves dans tous les secteurs : cheminots, société nationale de transport... grèves d'étudiants. Leur effectif s'élève de 321 grèves en 1976 à 452 en 1977.

13. Nous nous référons ici à une étude de Salah Hamzaoui sur « Profils sociaux des cadres syndicaux » dans sa communication au séminaire du CERES « Syndicat et Société », décembre 1987.

14. La féminisation du corps enseignant touche les trois cycles. Ainsi dans le Primaire les enseignantes représentent 36,13 % des effectifs en 1984-85 contre 19,4 % en 1970-71. Dans le Secondaire 34 % contre 22 % et dans le Supérieur 18 % contre 15 % (source : « La femme et la famille tunisienne à travers les chiffres », Min. du Plan, Tunis, p. 38).

15. S. Hamzaoui, *op. cit.*

16. S. Hamzaoui, *op. cit.*

17. Sauf Madame Chérifa Messadi, élue au congrès constitutif de l'UGTT en 1946.

18. Mohsen Toumi, « Le discours ouvrier en Tunisie, usages syndicaux... », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1982.

19. Nicole Gadrey-Turpin, *Travail féminin, travail masculin*, Edit. Sociales, 1982, p. 170.

20. Malika Zamiti, « Représentations des statuts et rôles de la femme chez les adultes tunisiens », in *Image de la femme dans la société tunisienne*, Tunis, Publication de l'Institut Lamouri et l'UNFT, 1981.



21. Naïma Karoui, « La femme tunisienne et le phénomène bureau dans l'administration des P.T.T. », *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, n° 70/71, CERES, 1982.

22. Abdelhafid Mejri, « Perception des rôles masculins et féminins chez les adolescents », in *Images de la femme dans la société tunisienne*, op. cit.

23. Dorra Mahfoudh, « Le droit des femmes au travail et les équipements collectifs », in *Bulletin de la Commission Syndicale Féminine*, Bureau d'Etudes de l'UGTT, mars 1983 (en arabe).

24. A titre indicatif on peut relever qu'en 1980 par exemple, les femmes actives ont en moyenne 3 enfants (contre 4 pour l'ensemble des femmes) avec des variations importantes d'une catégorie professionnelle à l'autre : les salariées et exploitantes agricoles (33 % de la population active) ont 6 enfants en moyenne ; les ouvrières et artisanes (31,5 %), 3 enfants ; personnel des services et administrations (10,5 %), 5 enfants ; les cadres supérieurs et moyens (13,6 %), 1 à 2 enfants.

25. Mondher Mediouni, « L'absentéisme dans l'entreprise industrielle tunisienne ; aspects théoriques et étude de cas », mémoire de maîtrise en sociologie, Faculté des Sciences Sociales et Humaines de Tunis, septembre 1987, p. 159.

26. Amel Elloumi - Letaïef, « Causes et manifestations de l'absentéisme dans le secteur industriel », Mémoire de maîtrise en sociologie, Faculté des Sciences Sociales et Humaines de Tunis, septembre 1986, p. 162.

27. S. Douki, S. Attia, M. Ghorbal, F. Haffani et S. Ammar : « La dépression au féminin ; dépendance et/ou autonomie », étude réalisée à partir de 250 observations de patientes de l'hôpital Razi de Tunis en congé de longue durée depuis plus de 3 mois pour état dépressif chronique (Communication au Symposium de l'Association Mondiale de Psychiatrie, Marrakech, 1982).

28. *Bulletin de la Commission Syndicale - femmes de l'UGTT*, Tunis, 1983-84 (en arabe).

29. Il occupe 20 % de la population active en 1984 contre 23 % en 1975.

30. On relève par exemple que, selon les statistiques officielles, 45 % des femmes travaillent dans le secteur secondaire (textile, conserveries...) contre 26 % des hommes en 1980. De même, sur 112 000 emplois nouveaux créés entre les deux recensements de 1975 et 1984, dans le secteur de l'industrie manufacturière, la moitié seulement sont des emplois salariés.

31. Enquête sur les salaires, ministère des Affaires sociales, 1980.

32. Soit 27 % de moins que le salaire mensuel moyen de base selon l'enquête sur les salaires du ministère des Affaires sociales.

33. Selon une enquête effectuée dans cinq filiales de firmes multinationales par S. Berrazzaga, « Les conditions de vie et de travail au sein des firmes multinationales, le cas de la Tunisie », *Travail et Développement*, n° 7, Tunis, 1986.

34. Sarra Haouas, « L'impact de la loi du 27 avril 1972 sur les conditions de travail de la femme tunisienne (cas des industries de confection) », mémoire de maîtrise, Institut supérieur de gestion, université de Tunis, 1981, p. 152.

35. Noura Borsali, « Où va le travail humain ? », *Revue Nissa*, n° 2, mai 1985.

36. Hasna Hamzaoui et Emma Ben Miled, « Des adolescentes à l'usine : entre conservatisme latent et le rêve de changement », *Cahiers de psychologie*, n° 1, CERES, 1984.

37. S. Hamzaoui, op. cit., p. 3.

38. Comme le fait remarquer René Gallissot dans un article publié dans l'*Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1982 : « Interrogation critique sur le mouvement ouvrier au Maghreb ».

39. UGTT - XIV<sup>e</sup> congrès national : « Développement plus rapide, distribution plus équitable », Tunis, mars 1977, p. 91.

40. A noter au passage l'expression « les filles » utilisée fréquemment pour désigner les ouvrières. Elle dénote chez l'utilisateur la négation de la qualité professionnelle des femmes et la seule reconnaissance de leur qualité sexuelle.

41. Andrée Michel, *Femme, sexisme et société*, Paris, P.U.F., 1970, p. 10.

42. Il s'agissait à cette date de Taïeb Baccouche.



## L'HONNEUR ET L'ARGENT DES FEMMES EN ALGERIE

Dahbia ABROUS

Les rapports entre les hommes et les femmes sont, encore actuellement en Algérie, structurés par la logique de l'honneur. L'honneur, c'est la *horma*, ce qui peut être outragé, souillé, perdu, le sacré qu'il faut protéger, mettre à l'abri de toute atteinte (« la maison, la femme, les fusils »<sup>1</sup>) ; c'est aussi le *nif*, le défi, la riposte, le point d'honneur qui protège la *horma*, la restaure au besoin dans son intégrité. Le *nif*, la qualité essentielle de l'homme.

L'honneur impose donc la polarité des sexes qui se traduit dans la séparation des espaces, la division des tâches. Ainsi se définissent le masculin et le féminin. On comprend que cette polarité des sexes suppose un *ethos de l'honneur* qui est « agi plutôt que pensé (et qui)... informe les actes sans avoir à se formuler »<sup>2</sup>.

Ce système de valeurs et ces comportements sont rendus problématiques par l'entrée des femmes dans le monde du travail, par leur salarisation qui introduit entre les sexes un rapport d'argent : la femme, la fille, apportent un salaire gagné *dehors*, alors que l'honneur les voue à l'espace du *dedans*. Cette remise en cause de la tradition entraîne un malaise. Loin de conduire à un abandon général de l'*ethos de l'honneur*, elle provoque plutôt une crispation sur les valeurs qu'il implique et un discours qui tente d'évacuer l'angoisse que leur inadéquation au monde moderne provoque.

Nous envisagerons ici trois discours ayant pour objet le travail rémunéré des femmes travaillant hors du foyer : celui des femmes qui travaillent, celui des hommes, celui de jeunes garçons et filles, élèves de classes terminales<sup>3</sup>.



Excepté les jeunes, les propos des femmes et des hommes renvoient à l'opposition *autrefois/aujourd'hui*, marquée par une rupture génératrice d'angoisse. L'angoisse existe aussi chez les jeunes mais elle ne renvoie pas à un passé qu'ils n'ont pas connu : elle dit le malaise, l'incertitude du rapport aux valeurs, la difficulté de l'identification.

Pour tous, les problème central posé par l'entrée des femmes dans le monde du travail (du *dehors*) est celui de l'identité des sexes. La relation hommes/femmes devient ambiguë, les repères incertains... « Etre un homme et une femme à la fois »... « Un homme est un homme, une femme est une femme »...

Le travail des femmes est perçu comme un danger de dénaturation. Comment juguler ce danger ?

Disons tout de suite qu'on n'est pas en face d'un discours cohérent permettant de distinguer chacun des groupes (femmes, hommes, lycéens). Chacun est traversé par des opinions différentes, mais ils possèdent en commun des constantes : l'opposition entre le passé et le présent, le souci de l'identité des sexes et la référence quasi obsessionnelle à l'honneur. Le travail des femmes n'est jamais envisagé selon une dimension uniquement économique. Celle-ci n'apparaît qu'au second plan et s'efface derrière le souci de l'honneur. Ce travail des femmes est une donnée de la société contemporaine qui rend problématique les valeurs jusqu'alors reconnues : s'il en apparaît de nouvelles (les femmes pouvant reconnaître dans le travail un moyen de valorisation), elles restent fragiles. On est constamment renvoyé à la logique patriarcale et aux valeurs masculines et le travail des femmes a bien du mal à se définir sans se situer (même pour s'en défendre) par rapport à la prostitution. Le travail, moyen d'auto-affirmation pour certaines jeunes filles (femmes), est-il l'antichambre de la prostitution ou une digue contre elle ?

### *Autrefois/aujourd'hui*

C'est l'opposition clé autour de laquelle s'organise le discours des adultes.

#### *Pour les femmes :*

*Autrefois* renvoie à :  
claustration,  
respect des traditions,  
femmes effacées,  
vie matérielle difficile,  
meilleure éducation,  
mauvaise mentalité.

#### *Aujourd'hui* renvoie à :

les femmes travaillent,  
absence d'entraide,  
vie matérielle meilleure,  
il existe beaucoup de problèmes.

Pour les hommes :

*Autrefois* renvoie à :

les femmes étaient respectées,

les femmes étaient conformes aux règles de l'honneur,

solidarité, entraide,

colonisation, ignorance.

*Aujourd'hui* renvoie à :

catastrophe généralisée, insécurité, mélange, désordre, perte,

situation difficile,

plus de solidarité,

absence de respect,

contestation de l'autorité paternelle,

la vie matérielle s'améliore.

Dans les questions posées nous avons essayé d'approfondir la relation qu'hommes et femmes entretenaient avec le passé en proposant des références précises : dehors/dedans, morale et tradition, solidarité, vie matérielle, statut des femmes.

La différence d'interprétation du passé selon les sexes est évidente : les femmes n'en ont pas une représentation idyllique, même si elles reconnaissent que l'éducation était meilleure. Les hommes de tous âges sont nostalgiques : *autrefois* constitue un ensemble de références positives (parmi nos enquêtés, seul un homme de 60 ans renvoie à colonisation/ignorance). Les représentations des femmes sont, plus que celles des hommes, ouvertes au présent, même si une certaine anxiété se fait jour face à une situation où, comme nous l'avons déjà dit, les valeurs sont incertaines.

Chez les hommes, la relation passé/présent se traduit par l'image d'un bouleversement total, entraînant une espèce de catastrophe généralisée. Plusieurs (souvent très jeunes), peut-être parce que leur pouvoir est plus fragile, n'hésitent pas à parler de « fin du monde », d'« Apocalypse », de désordre, de mélange (c'est-à-dire d'impureté), de perte. Il y a là l'expression d'une insécurité fondamentale devant un monde qui va à la dérive, « emporté par l'océan » disent-ils, et sur lequel ils n'ont pas de prise. Peut-être ce sentiment est-il dû au fait que le changement s'opère à leur détriment, qu'ils perçoivent en lui l'occasion d'une perte de pouvoir (disparition de l'autorité paternelle, maritale, du respect).

Ainsi les femmes que l'on voudrait « gardiennes des traditions » sont plus ouvertes vers l'avenir que les hommes. Elles ont, du passé comme de l'avenir, une vision plus nuancée, moins excessive que celle des hommes qui, privés de repères sur lesquels reposait leur autorité, paraissent perdre pied.

Chez les jeunes (garçons et filles) il n'y a pas, comme nous l'avons dit, de référence explicite au passé. Il n'en demeure pas moins que l'anxiété est présente<sup>4</sup> :

— Elle est manifeste chez les jeunes filles qui — au même titre que les jeunes femmes — perçoivent la difficulté de se définir face à des valeurs contradictoires. « J'ai regretté le jour où j'ai porté le cartable pour aller à l'école, car maintenant je me trouve limitée par l'attitude de mon père » (19 ans).

Il arrive également que l'anxiété s'exprime par l'extrémisme verbal, le refus systématique de toute concession, le rejet en bloc, ou bien à l'inverse par la résignation passive. « Il faut accepter tout ce que dit mon père. Je pense et je suis angoissée à cause de mes études » (18 ans, terminale maths, père contrôleur technique).

Les études s'avèrent alors être un « atout » encombrant et ne représentent pas forcément un moyen suffisant de libération. Les pères et les frères, voyant leur honneur menacé, font souvent de la surenchère quant à la vigilance. « Oh ! le patriarcat ! C'est un mur très haut et très large que la pauvre fille ne peut ni casser ni détruire » (19 ans, terminale lettres, père contrôleur des transports).

— Chez les garçons, et notamment chez les littéraires arabisants<sup>5</sup>, on est en face d'un excès de conservatisme. Une attitude de rejet, très fort, du changement et des risques qu'il comporte. Cela rassure. « Le jour où je saurai que ma femme ou ma sœur travaillent, c'est le jour où elles creuseront elles-mêmes leur (propre) tombe. »

Tous n'émettent pas ces menaces de mort, mais quelle que soit la forme du rejet, il suppose (très souvent chez les garçons) la mise en cause de l'Occident. La référence à l'étranger ne se structure pas dans l'opposition *ici/ailleurs* qui relativiserait les propos. Elle oppose des mondes incompatibles. Si bien que lorsque la référence à l'étranger apparaît (et elle n'est apparue que rarement) elle renvoie soit :

— de *manière positive* aux pays socialistes (la Chine et l'U.R.S.S.) et sert à légitimer la disparition des métiers masculins et féminins. « On peut prendre exemple sur l'U.R.S.S. qui offre à la femme l'occasion de se montrer l'égale de l'homme dans tous les domaines de l'industrie » (garçon, 19 ans, terminale maths, père cadre dans l'industrie) ;

— de *manière négative*, aux pays capitalistes occidentaux en les incriminant pour leurs valeurs subversives et destructrices. « La plupart des femmes algériennes ne travaillent pas pour gagner de l'argent ou aider leur mari ; mais c'est l'influence des idées étrangères : pourquoi la femme française travaille et pas moi ? Il faut comprendre que nous n'avons pas la même religion et les mêmes traditions » (garçon, 18 ans, terminale maths, père cadre dans l'industrie).

Quelles que soient les différences qui traversent tous ces discours (de femmes et d'hommes adultes, de jeunes), nous retiendrons deux constantes :

— la première (qui apparaît surtout chez les adultes) est l'accent mis sur la disparition des liens de solidarité familiale censée entraîner l'entrée des femmes dans le monde du travail. C'est cette situation de bouleversement et de rupture qui explique le travail et la sortie des femmes de la maison. C'est là un des aspects les plus dangereux selon eux de la société contemporaine ;

— la seconde découle de là : ces bouleversements ont exacerbé tous les problèmes d'identité. On s'était d'abord défini contre (le colonialisme, la France), il faut maintenant se définir en définissant sa propre culture, sa langue. Les femmes, perpétuellement renvoyées aux



traditions qui les veulent soumises et confinées au dedans, semblent échapper aujourd'hui à la règle. Il n'est donc pas étonnant que la question de l'identité et de la différence sexuelle, qui structure fondamentalement toute société, figure de manière obsessionnelle dans tous les discours : elle en est le dénominateur commun.

*Un homme est un homme, une femme est une femme.*

L'identité féminine est donc au centre des questions soulevées par le travail des femmes. Elle renvoie à des normes qui peuvent se résumer ainsi : la femme est différente de l'homme (et sous son autorité), aucun changement ne doit, au cours du temps, altérer cette différence.

Or, toute différence renvoie à ce par rapport à quoi on se définit, en l'occurrence aux hommes. Les rôles et tâches des deux sexes consacrent socialement une distinction que la nature ne suffit pas à constituer : l'apprentissage qu'impose l'éducation se prolonge normalement dans les comportements adultes : les savoir-faire, les métiers disent le sexe de chacun. Comment s'y retrouver si les femmes sortent, comme les hommes, exercent des métiers qui étaient jusqu'alors des métiers d'hommes et gagnent de l'argent... comme eux ?... ou comme des prostituées ?

Aussi l'énoncé de la différence entre les sexes oscille-t-il entre deux pôles :

— « un homme est un homme, une femme est une femme »,

— « une *vraie femme* doit être un homme et une femme en même temps ».

L'énoncé d'une « évidence » se fait d'autant plus insistant que cette vérité première est menacée et doit donc être réaffirmée. Les hommes répètent qu'à notre époque « tout se mélange » (*fitna*) montrant ainsi à quel point l'affirmation « une femme est une femme... » est la réitération d'une norme, dénotant la volonté de sauver à tout prix cette « vérité » du naufrage et d'assurer un ordre d'autant plus dramatiquement menacé que l'idée de séparation/mélange, pureté/impureté, renvoie implicitement à un ordre naturel et social voulu par Dieu.

Pour tous les hommes (y compris les lycéens de terminale), il est d'autant plus nécessaire de rappeler cette « évidence » que les femmes envahissent le dehors, détruisant la muraille qui séparait les sexes et signalait leur différence. La relation intérieur/extérieur, féminin/masculin se trouve dépouillée de sa pertinence. Il y a comme une fissure, comme des brèches ouvertes dans un mur qui « brouille les cartes du jeu », efface les repères de l'identité sexuelle.

D'où cette autre affirmation : « une *vraie femme* doit être une femme et un homme en même temps » Elle tente de prendre en charge les exigences du présent. Notons que cette définition de la *vraie femme* s'applique toujours à la femme qui sort, qui pour une raison ou une autre est confrontée au *dehors*

On la rencontre : a) chez des jeunes filles qu'on peut qualifier de « féministes »<sup>6</sup> ; b) chez des hommes et des femmes âgé(e)s. Nous

appellerons celles-ci « mères patriarcales ». Ayant cinquante ans et davantage, elles s'avèrent plus attachées au code de l'honneur que les hommes eux-mêmes. Elles sont, sur le rapport des valeurs patriarcales d'une intransigeance qui défie toute comparaison.

La *vraie femme*, qui doit être une femme et un homme en même temps, est une image contestatrice ou conservatrice selon qu'on l'imagine renversant les interdits opposés aux femmes ou au contraire soumise à la nécessité de sortir pour gagner sa vie, travailler momentanément pour son trousseau et devant, dans cette situation difficile, maintenir coûte que coûte les valeurs de la tradition.

Ce que nous avons appelé un discours « féministe » est subversif : on le trouve uniquement chez des jeunes filles de terminales sciences et mathématiques. Il dit :

- le refus systématique de tout ce qui limite, refus des « quatre murs », refus de « rester plantée comme un arbre » ;
- le refus des tâches ménagères ;
- la volonté de déraciner, de détruire tout ce qui est ancré, fixé, immobile, « déraciner toutes les idées déposées au fond des mentalités » ;
- la volonté d'auto-affirmation. C'est dans cette volonté que se comprend la formule « être une femme et un homme à la fois ».

C'est surtout à propos du choix du métier que se manifeste cette volonté. Elle prend la forme d'un défi à relever. Mais, outre l'orientation scolaire déjà soulignée, il faut remarquer que les parents des jeunes filles qui parlent ainsi appartiennent tous aux catégories socio-professionnelles des cadres et agents de maîtrise. Les deux exemples suivants résumant bien leur attitude devant la vie :

« Je voudrais être pilote. — Pourquoi ? — Parce que c'est, paraît-il, un métier d'homme. Je voudrais le faire pour m'affirmer en tant que femme » (17 ans, père professeur de français, mère directrice d'école).

« Passer une dizaine d'années à étudier, ce n'est pas pour rester entre les quatre murs d'une maison : c'est plutôt pour travailler et faire paraître sa personnalité en étant un homme et une femme en plus. Je pense faire un travail dit nouveau pour la femme : ingénieur en pétrochimie ou en énergie nucléaire, car il faut déraciner les idées déposées au fond des mentalités... »

On voit là, bien sûr, l'esprit d'opposition systématique propre à l'adolescence, mais il y a plus. On doit remarquer que ce discours extrémiste disant la volonté de *s'affirmer en tant que femme* renvoie toujours à une image masculine. C'est la supériorité masculine que ces jeunes filles contestent mais la masculinité est la référence, la norme à laquelle on se mesure. Ces jeunes filles ne nient pas explicitement la féminité, mais la référence au masculin semble être le seul moyen d'affirmer la féminité comme humanité. On dit bien l'Homme (en français) pour désigner au sens le plus abstrait l'être humain quel que soit son sexe. Autrement dit, ces jeunes filles, quel que soit leur discours, restent prisonnières du schéma de la supériorité masculine et des formes dans lesquelles elle s'exprime.

Cet idéal de la *vraie femme*, « être un homme et une femme en même temps » est, dans un sens différent, celui des hommes et femmes âgé(e)s, femmes que nous avons appelées « mères patriarcales ». Camille Lacoste-Dujardin a bien analysé les mécanismes par lesquels le patriarcat dresse « les mères contre les femmes »<sup>7</sup>. L'adoption par les mères des valeurs patriarcales permet, comme elle le montre, la reproduction sociale, et leur délègue (dans ce cadre) des pouvoirs limités qui compensent la domination subie.

Toutes les femmes de ménage et les ouvrières de notre enquête, lorsqu'elles sont âgées de cinquante ans et plus, peuvent être classées dans la catégorie des « mères patriarcales ». Voici, à titre d'exemple, les propos de l'une d'entre elles qui sont d'une clarté sans pareille :

« Il y a deux de mes filles qui ne sont pas mariées et qui travaillent. Si je les laisse travailler, ce n'est pas pour moi : elles préparent leur avenir (*i.e.* leur trousseau)<sup>8</sup> en attendant leur mariage. Il y en a une qui est fiancée (...) je lui dis toujours : ma fille, fais attention à ton honneur ; surtout — sauf ton respect — à cette fameuse goutte de sang (allusion à la virginité), c'est cette goutte qui est difficile... Mes filles sont des femmes et je n'arrête pas de leur répéter que l'honneur c'est comme une bouteille d'huile<sup>9</sup>. Nous sommes des Kabyles (elle le dit en arabe) et nous ne pouvons pas accepter le déshonneur. Nous ne pouvons pas accepter n'importe quoi, les gens se moqueraient de nous. Même si une fille n'a pas d'oncles paternels ou maternels, elle doit penser aux générations qui viendront après elle. On risquerait de leur dire : « Ta cousine, ah ! elle n'est pas sérieuse, nous l'avons rencontrée dans un bar ». La seule solution alors, c'est de l'égorger. Tu vois, ma fille, je ne peux pas accepter des choses pareilles » (ouvrière, 55 ans, mère de 6 enfants).

Situation inextricable : l'honneur est mis en jeu par les femmes qui sortent et, cette mère le suggère, elles doivent le défendre comme des hommes, pour les hommes.

« Être un homme et une femme en même temps » : cette expression (comme la précédente) est toujours employée lorsque la femme est amenée à sortir et à affronter le *dehors*. Son emploi est associé à l'idée de « se serrer la ceinture », non au sens où on emploie cette expression en France qui équivaut à « se priver ». La ceinture est la partie du vêtement féminin qui garde la chasteté de la femme. Déjà chez les Grecs « dénouer sa ceinture » signifiait « se déshabiller », donner accès à son corps<sup>10</sup>. « Une femme, lorsqu'elle sort, doit se serrer la ceinture, elle doit être un homme et une femme en même temps » (veuve, 51 ans, femme de ménage, 2 enfants).

Ou bien, aller travailler est assimilé à « sortir pour le *Djihad* » : « A mon avis les femmes qui sortent pour aller travailler doivent faire comme celles qui autrefois allaient au maquis<sup>11</sup>. Elles disaient « Allah est grand ! » et elles sortaient lutter contre l'ennemi » (45 ans, 10 enfants, agent de service).



Sortir signifie toujours pour une femme entrer dans un rapport de lutte, être sur la défensive. Dans ce contexte « être un homme et une femme en même temps » équivaut tout simplement à cesser d'être une femme, en quelque sorte laisser ses attributs féminins à l'intérieur et affronter l'extérieur comme un homme. Ce faisant, elle doit revêtir en plus du voile (ou même en l'absence de celui-ci), le *burnous*, c'est-à-dire le *nif* offensif et d'essence virile, qui joue la fonction de bouclier. Il faut en effet préciser que la coupure entre le *dedans* et le *dehors* ne se réduit pas au port du voile (qui protège et dit clairement la menace sur l'honneur qui pèse *dehors* sur la femme) : entre le *dedans* et le *dehors* on peut trouver des substituts symboliques à la muraille ou au voile, par exemple les études.

C'est ce qui nous amène à analyser sous ce rapport de l'identité/différence la survalorisation des femmes qui ont fait des études... Ne sont-elles pas « un homme et une femme à la fois » ?

Les études, aussi potentiellement subversives qu'elles puissent être, jouissent auprès des pères, surtout lorsqu'ils sont ouvriers, d'une grande indulgence, voire d'une attitude d'encouragement. Il est vrai que cela peut s'expliquer immédiatement par des raisons telles que : si le fait de sortir devient une nécessité, il vaut mieux le faire pour une raison qui est socialement valorisée. C'est une forme de compensation au préjudice subi par la famille car l'opinion veut qu'une fille qui sort soit (ou risque d'être) une fille de rien. Si les études sont valorisées, le sont aussi les métiers *honorables* auxquels elles donnent accès : sage-femme, enseignante, médecin.

L'explication pourrait paraître suffisante si les pères n'ajoutaient aussitôt : « une fille qui a fait des études est *armée*, elle ne fera pas n'importe quoi... elle ne se permettra pas de... elle ne se laissera pas emporter par n'importe quel oued... »

Une fille qui a fait des études est-elle « un homme et une femme en même temps » ou, en vertu des études qu'elle a faites, cesse-t-elle d'être femme, abandonnant une féminité qui, aux yeux des hommes, a quelque chose de dangereux, voire de satanique ? Il nous semble, en effet, que les études situent (au regard des hommes) les jeunes filles en dehors du strict rapport homme/femme : elles renvoient les jeunes filles et femmes au rang de *sœurs* donc de femmes intouchables, inviolables, parce qu'interdites au désir. Nous n'irions pas jusqu'à dire que les études déssexualisent les femmes mais elles les mettent dans une catégorie proche de celle des femmes interdites sexuellement. Est-ce pour les hommes une manière de se rassurer, de neutraliser l'effet subversif des études ? La conversion de la fille, qui a fait des études, de femme dangereuse en *sœur* se remarque dans les propos de cet ouvrier de 47 ans :

« L'honneur d'une femme est une chose et le travail en est une autre, ce sont deux choses qui ne se rencontrent jamais. — Tu disais pourtant que si ta fille était ingénieur ou médecin tu la laisserais travailler, — ... (silence, hésitations)... Je vais te dire : une fille qui a un

niveau intellectuel élevé et celle qui a un niveau bas ce n'est pas la même chose, il y a une différence (...) Je vois ici, il y a deux jeunes filles, ce sont des ingénieurs, elles sont jeunes ; elles sont obligées de travailler à la production parmi les hommes, leur formation l'exige, elles sont stagiaires. Elles travaillent parmi leurs frères, mais d'après ce que je vois, elles ont du respect pour elles-mêmes et les ouvriers les respectent. Lorsque des jeunes filles viennent parmi eux pour leurs études, c'est normal qu'ils les respectent. »

Tout se passe en réalité comme si les hommes distinguaient deux catégories de femmes inaccessibles, à l'abri de la *souillure* : les mères et les sœurs qui tombent sous l'interdit de l'inceste et les jeunes filles qui ont fait des études : celles-ci sont pour elles un *bouclier*. Ces jeunes filles deviennent inaccessibles, intouchables, sans cesser tout à fait d'être femmes puisqu'elles restent, potentiellement, épousables.

Que deviennent alors toutes les autres femmes qui ne sont ni des mères, ni assimilables à des sœurs et qui, soit par contrainte ou par choix, sortent travailler ? Puisqu'elles ne tombent ni sous le premier ni sous le second interdit (*harâm*), ces femmes qui de surcroît s'exposent au dehors, ne sont que des proies offertes, des prostituées potentielles et ne méritent aucun respect. (Mais toute femme, mère, sœur, instruite ou non ne devient-elle pas une proie dans la rue à cause de l'anonymat : on ne porte ni sa parenté ni son diplôme comme une étiquette.)

Il existe dans le discours des hommes une agressivité, au moins verbale, très manifeste à l'égard de ces femmes *inclassables*, parce qu'elles les dérangent, les renvoient à eux-mêmes, à des désirs que probablement ils refoulent parce qu'ils leur sont interdits.

### *La relation femme-travail.*

Il faut d'abord préciser que seuls les hommes et les élèves de terminale (garçons et filles) semblent préoccupés par ce risque d'altération de la *nature féminine* provoqué par le travail de la femme hors du foyer. Les femmes ne semblent pas préoccupées par cela au même titre.

C'est le *métier*, selon qu'il est jugé *convenable* ou non, qui semble le plus dangereux ; il peut mettre en cause deux traits considérés comme constitutifs de ladite *nature* :

— la fonction maternelle avec tout ce qu'elle comporte comme attributs dérivés, non seulement les qualités affectives mais la totale disponibilité dans les tâches domestiques grâce à la présence continue au foyer ;

— la *horma*, le sacré.

Le risque de subversion sera jugulé si le métier est *convenable*, *honorable*, l'enseignement étant celui qui se rapproche le plus de l'idéal recherché : celui du moins de risque possible (dans le primaire il n'y a à peu près pas d'hommes qui enseignent).

Pour les jeunes de terminale les conditions auxquelles doit répondre le travail féminin sont : d'être compatible avec son rôle de mère, d'être compatible avec l'honneur familial<sup>12</sup>.

Mais par quel moyen se protégera-t-on du danger de *dénaturation* ?

« Le meilleur métier qui convient à une femme c'est l'enseignement ou un travail qui lui donne l'air d'une femme, d'une mère au sens propre du terme, ou bien un métier qui respecte la maternité » (garçon, 20 ans, terminale sciences, père imam).

Certains métiers sont donc à proscrire : il s'agit de tous ceux qui demandent de l'autorité ou qui confèrent une forme quelconque de pouvoir : magistrat, agent de police (ce sont les garçons qui émettent ces restrictions), ou ceux qui exposent à la mixité.

Partant de là, les métiers qui font l'unanimité aussi bien chez les hommes que chez les élèves de terminale (garçons et filles) sont ceux d'enseignante (pour jeunes enfants de préférence), de médecin (auquel on associe celui de sage-femme).

Outre l'identification avec la fonction maternelle, le travail avec les enfants est un travail *propre* (non impur) parce qu'il présente l'avantage de mettre la femme à l'abri d'une mixité jugée dangereuse. L'association avec le travail *convenable*, voire *noble*, perçu d'une façon très idyllique, est systématiquement faite.

« Le métier que j'aime, c'est l'enseignement car c'est un travail propre, et j'aime bien m'attacher aux élèves et connaître leurs idées (...) surtout ceux qui vont à l'école primaire car l'enfant a besoin d'une personne qui l'aide et qui le traite d'après son âge ; comme ça, il s'attache à moi facilement ; parce que les enfants considèrent leur professeur si c'est une femme comme leur mère et si c'est un homme comme leur père (...) et aussi je préfère l'enseignement car c'est un métier respecté, surtout dans notre société ; car une femme qui enseigne, elle est bien vue par les gens et le monde qui l'entoure. Et aussi, je pourrai bien m'occuper de mes futurs enfants lorsque je serai une femme » (jeune fille, 20 ans, élève de terminale, père ouvrier).

Le privilège dont jouit le métier de médecin s'explique par la très grande valorisation sociale attachée à cette profession. En tous les cas il faut cette valorisation qui légitime la sortie de la maison pour travailler. « Si ma fille doit sortir travailler, il vaut mieux — pour que l'honneur soit sauf — qu'elle exerce un métier *honorable*, *noble*. » Plus une profession est valorisée, plus la femme est censée y être à l'abri, protégée et inaccessible. « Une fille qui a un niveau (intellectuel) élevé et une fille qui a un niveau bas, ce n'est pas la même chose. Si une fille doit travailler au milieu de 30 hommes... Une femme médecin par exemple a un bureau pour elle toute seule, elle y reçoit les gens, non ce n'est pas la même chose, elle a de la valeur » (47 ans, agent de maîtrise, père de 9 enfants).

Les murs du bureau (la pièce) ne jouent-ils pas ce rôle protecteur ? Mais surtout le meuble, symbole et prestige de la profession impose une frontière symbolique entre le médecin et ses patients.



Cependant beaucoup d'hommes disent qu'ils préfèrent qu'une femme soit médecin pour femmes seulement, l'idéal étant la gynécologie, idéal partagé par les filles. Le cas le plus typique est celui de cet ouvrier, 30 ans, 4 enfants : il se dit résolument contre le travail féminin car, issu d'une grande famille comportant beaucoup d'hommes, il considérerait comme une honte le travail d'une femme. Il évoque pour s'en justifier le fait qu'une femme ne doit pas être vue par les hommes et pour cette raison il enchaîne :

« Si ma femme était malade, par exemple, je préférerais qu'elle soit examinée par un médecin femme. — Alors, à ton avis, cette femme médecin ne serait pas une fille de famille ? — (hésitation, rires)... Je ne sais pas, mais moi je n'accepterai pas que ma fille fasse des études ou travaille. »

Le problème restait posé. Le travail, comme l'émancipation, n'est-il pas toujours pour les femmes des autres ?

Cependant la raison pour laquelle la profession médicale est survalorisée (outre l'aisance qu'elle procure et qui ne suffit pas à la privilégier lorsqu'il s'agit d'une femme) nous semble tenir au fait que son exercice est directement lié à la vie humaine. Les élèves de terminale justifient leur choix par le fait de « sauver des milliers de vies humaines, lutter contre la mort, la vie humaine a une valeur infinie ». L'enseignante est assimilée à la mère qui donne la vie, la femme médecin lutte pour la préserver. Image très profondément ancrée de la femme « source de vie » que toutes les mythologies véhiculent. En Algérie, nous pouvons citer, par exemple, le conte berbère de « La Mère du monde » (Yemmas n'ddunith). Trait fondamental de l'identité féminine, seuls certains métiers tendent à le préserver. Tous les autres métiers choisis par les filles, psychologue, psychiatre, journaliste, juge d'enfants, sociologue, reposent sur la logique du don de soi. Un maître mot justifie le choix : aider les autres :

« Je voudrais faire de la psychologie infantine, ce que je désire, c'est travailler non pas pour me libérer économiquement mais pour répondre aux besoins des autres » (20 ans, terminale sciences, père cadre supérieur).

« Je veux être sociologue, m'occuper des problèmes des gens et de la jeunesse en premier lieu parce qu'ils sentent toujours qu'ils sont négligés » (18 ans, terminale lettres, père chaudronnier).

« Je choisirai la branche du droit, comme juge de mineurs, parce que j'ai pas mal souffert pendant la période de mon adolescence, et comme je suis passée par ce stade, je veux aider les jeunes mineurs et adolescents, leur indiquer le droit chemin, les consoler, leur donner de l'espoir et non pas fermer la porte devant leurs visages innocents » ; suit enfin toute une partie liée à l'identification au père : « Je voudrais faire comme mon père... » (21 ans, terminale lettres, père inspecteur de police).

*Le travail féminin, moyen d'auto-affirmation,  
antichambre de la prostitution ou digue contre la prostitution.*

Le choix du métier et ses justifications élude complètement la dimension économique. Les filles ne semblent pas envisager la profession comme un moyen de vivre mais plutôt comme une occupation. Elles mettent au premier plan une logique du don de soi, se projetant dans les autres avec le désir manifeste de régler, à travers eux, leurs propres problèmes. Ce faisant elles dédommagent symboliquement la société de la transgression qu'elles opèrent. La quasi totalité de ces filles précisent qu'elle ne travailleront ni pour l'argent, ni par souci d'indépendance économique. C'est qu'elles ont à se disculper des accusations qui pèsent sur la femme qui *sort pour faire de l'argent* d'où l'oscillation des opinions entre deux extrêmes :

a) une tendance « féministe » qui considère le travail comme moyen d'auto-affirmation et de réalisation de soi ; b) une tendance réfractaire au changement et pour laquelle le travail, puisqu'il signifie sortir, ne peut se percevoir qu'en référence à la prostitution.

Entre ces deux extrêmes on trouve une série de nuances : soit qu'on présente le travail comme une nécessité afin d'éviter le pire (la prostitution) ; soit qu'on l'accepte comme solution d'attente et de dernier recours, à condition qu'il ne porte pas atteinte à l'honneur de la famille.

Ces opinions intermédiaires voient le travail des femmes comme le dernier rempart avant la prostitution. Les références à l'honneur sont constantes et quasi obsessionnelles lorsqu'il est question de *sortir pour aller travailler*.

*Le travail comme moyen de réalisation de soi-même.*

Une telle perspective est le fait exclusif des jeunes filles de terminales<sup>13</sup>. Par « réalisation de soi-même » les jeunes filles entendent : s'affirmer en étant *un homme et une femme en même temps*, avec toutes les ambiguïtés que nous avons analysées plus haut. Elles veulent dire aussi : être indépendantes. Toutefois l'indépendance économique est le plus souvent niée par des formules aussi contradictoires que celle-ci : « Je ne veux pas travailler pour des raisons économiques ou pour de l'argent mais pour être indépendante vis-à-vis de mes parents et plus tard de mon mari. »

Cette fréquente négation de la dimension économique ne relève pas seulement du manque de réalisme de la jeunesse mais d'une volonté de se disculper.

Mais sous le souci de réalisation de soi naissent des aspirations nouvelles telles qu' « avoir l'esprit ouvert », « participer à ce qui se passe dans le monde », « donner un sens à sa vie ». Revient une constante : être libre par rapport au mari (peut-être peu réaliste puisque dissociée de l'indépendance économique). D'une manière générale est

refusée aussi la dépendance des pères et des frères. Ce refus peut prendre des formes radicales et se dire avec humour :

(lorsque la femme travaille)... « elle a le droit de prendre la liberté qu'elle veut, car si son mari ne veut pas qu'elle sorte, elle peut l'envoyer balader car elle a son plus grand trésor et défenseur auprès d'elle qui est son métier » (18 ans, terminale maths, père directeur d'entreprise et mère gérante).

Le terme de *liberté* est propre à ces lycéennes. Les rares jeunes filles dont les mères travaillent tiennent toutes ce discours.

Les femmes qui disent travailler par goût ou pour se réaliser ont en majorité moins de 35 ans. Elles sont cadres, enseignantes du primaire et du secondaire, elles sont employées de bureau. Ce n'est pas le cas des ouvrières et des femmes de ménage. Au regard de la situation de familles, les femmes adultes (qui ont un discours plus nuancé et plus réaliste que les jeunes filles) se répartissent également, pour celles qui voient dans le travail la réalisation d'elles-mêmes, entre célibataires et femmes mariées. Les divorcées et veuves s'en distinguent car, étant dans leur grande majorité des mères de familles nombreuses poussées vers le marché du travail par les nécessités économiques immédiates, elles perçoivent leur activité professionnelle comme une contrainte <sup>14</sup>.

La tendance à s'affirmer dans le travail ne résulte évidemment pas mécaniquement de la dissolution des liens de solidarité familiale. Elle se développe chez des femmes diplômées qui ne sont pas des « victimes » de cette dissolution. Leur discours est nouveau. Il est la conséquence d'un séjour prolongé dans le système scolaire, la possibilité qui s'ouvre de faire des études supérieures. Cependant, malgré son caractère parfois radical il se libère difficilement des valeurs patriarcales qui privilégient les références aux modèles masculins.

### *Le travail, antichambre de la prostitution.*

Dans la logique patriarcale, toute femme qui franchit le seuil de la demeure, *a fortiori* pour des raisons économiques, ne peut être qu'une prostituée potentielle. Ce préjugé qui assimile travail des femmes et prostitution s'exprime fortement dans le discours des hommes (lycéens de terminale et adultes). Le travail est une atteinte à l'honneur. Chez les femmes cette assimilation est moins explicite, cependant elle est présente puisqu'elles éprouvent le besoin de s'en défendre.

1) Le discours des jeunes de terminale et notamment celui des jeunes garçons est de loin le plus radical en la matière. Pour 13 élèves de terminale (dont 2 filles), le travail est l'antichambre de la prostitution. Ces élèves se recrutent surtout dans les classes littéraires ; dans ces classes en effet, l'enseignement se fait en arabe et ce sont les classes les plus perméables au discours intégriste. Ces élèves — issus des catégories socio-professionnelles les plus modestes <sup>15</sup> — sont réfractaires à toutes formes de changement : ils opposent à tout ce qui



concerne la femme une agressivité verbale sans pareille ; sous cette agressivité se cache une peur certaine devant une situation qu'ils perçoivent eux-mêmes comme explosive et qu'ils craignent de ne pas pouvoir maîtriser. Nous citerons à titre d'exemple quelques propos parmi les plus significatifs :

« Ma sœur tant qu'elle est célibataire, je refuse qu'elle travaille. Je suis pour qu'elle aie un diplôme supérieur mais pour qu'elle travaille *non, non et non* (souligné par l'élève), je serai contre, parce que j'aurai énormément peur qu'elle nous apporte (à notre famille) un déshonneur, c'est grave » (garçon, 25 ans, terminale, père routier).

« De notre temps on ne trouve jamais aucune fille qui travaille pour le travail même si c'est pour ses frères ou ses enfants. Je ne serai jamais d'accord pour que ma sœur ou ma femme travaille car le loup ne laissera jamais la chèvre en paix » (garçon, 19 ans, terminale sciences, parents décédés).

« Je n'accepte pas que ma sœur ou ma femme travaille car on a des traditions à suivre comme l'armée a une loi à suivre. »

La tyrannie et le despotisme des frères algériens sont bien connus ; il est bien connu aussi que ce sont les sœurs qui sont les premières victimes de cet apprentissage laborieux et souvent maladroît de la *radjla*<sup>16</sup>. Ces jeunes garçons enfin justifient principalement leurs propos en recourant aux traditions et à la religion qui, très souvent pour eux, se confondent.

Pour ces garçons souvent, il n'y a aucune alternative entre le statut de « fille de famille » et celui de prostituée : « Notre société veut que l'on soit sérieux. Si on ne l'est pas, les filles on les prend pour des ratées, des filles qui n'ont pas d'honneur » (21 ans, terminale sciences).

La femme est donc prisonnière de ses trois statuts possibles : sœur, mère ou prostituée.

2) Le discours des adultes (femmes et hommes) qui suit cette logique patriarcale est moins systématique que celui des jeunes. Cependant pour eux, le travail (puisqu'il oblige à sortir) fait courir un risque majeur de déshonneur. « Le travail est une chose, l'honneur en est une autre. » Les hommes craignent par-dessus tout l'accès à ce *dehors* menaçant et, s'ils le peuvent, le refusent. Souvent ils interdisent à leur fille de sortir de peur qu'elle soit « contaminée ».

« Lorsqu'un homme voit ce qui se passe dans la rue, il a peur ; s'il n'a pas de fille, il a peur pour sa sœur. Lorsqu'il voit des filles qui ne valent rien il se dit que si sa fille tombe parmi elles, elle risque de faire la même chose... elles (les filles qui ne valent rien) feront tout pour la faire tomber dans la *débauche* (en français) (45 ans, 10 enfants, agent de services à l'hôpital Mustapha, Alger).

D'où l'obligation, le devoir, pour les hommes, de « tenir » leurs filles, femmes, sœurs éloignées de l'espace public. On peut noter qu'il y a chez eux une reconnaissance implicite de l'oppression qu'ils leur font subir puisqu'en parlant de laisser sortir leur fille ils disent : « je la lâche ». « Dans notre pays, il n'y a pas de respect pour les femmes.

Alors, je ne peux pas lâcher ma fille, je ne peux pas, je ne peux pas la lâcher dehors » (53 ans, ouvrier, 10 enfants).

Les femmes qui travaillent ne peuvent tenir des propos qui assimilent travail et prostitution. Très souvent, pour les plus démunies, il représente un moindre mal : elles disent souvent avec beaucoup de pudeur qu'il vaut mieux travailler... « plutôt que de faire autre chose ». « Le travail a sucé mon sang, mais je le préfère à la prostitution » (51 ans, ouvrière).

Lorsqu'on les interroge sur l'avenir de leurs filles, leurs réticences vis-à-vis du travail se font jour. Pour la plupart, elles le refusent, estimant qu'elles n'ont pas eu le choix, ou qu'elles sont vieilles (même si elles ont 35 ans) et qu'elles ont le droit de sortir. Elles espèrent que l'épreuve sera épargnée à leur fille. « Ma fille, nous dit une ouvrière de 40 ans, je prie Dieu de lui donner un burnous <sup>17</sup> de protection, qu'elle se marie et qu'elle n'ait jamais à travailler » (divorcée, 4 enfants).

C'est précisément l'absence de ce burnous qui dénude et expose à tous les dangers du *dehors*. Dès qu'une femme est placée sous les pans protecteurs de ce burnous elle n'a plus besoin de travailler, il peut même lui être interdit de le faire. La majorité des jeunes filles pensent donc, ayant intériorisé ces valeurs, ne pas travailler après leur mariage <sup>18</sup>, ou bien s'en remettent à l'avis de leur éventuel mari. Le travail est ainsi pour elles une solution d'attente, sa fonction économique se limite à la préparation du trousseau. Cette période représente aussi, puisque la jeune fille sort, une sorte de mise à l'épreuve de sa vertu. D'où l'impérieuse nécessité de sauvegarder son honneur, de se « serrer la ceinture ». L'avenir consiste pour elle à s'épanouir dans la fonction maternelle, dans le mariage.

Nous devons remarquer, pour conclure, que les représentations des jeunes *féministes* qui veulent s'affirmer par le travail et celles des femmes (et hommes) qui assimilent le travail à la prostitution doivent être appréciées en fonction de la logique de l'honneur. En effet, toutes *féministes* qu'elles soient, les jeunes filles qui mettent au premier plan la volonté de se réaliser dans le métier associent immédiatement ce projet à la perspective du don de soi, du dévouement à un projet altruiste (cf. plus haut), tant il est vrai que pour la morale patriarcale tout individu (homme ou femme) qui cherche à se définir par rapport à un projet personnel, sans référence au groupe, porte déjà atteinte au code de l'honneur. Certains n'hésitent pas à dire de ceux (*a fortiori* de celles) qui agissent ainsi qu'ils (elles) « sont mort(e)s » pour la tradition. Le comble du déshonneur est en effet atteint lorsqu'il s'agit de femmes, en raison du rôle qu'on leur assigne qui implique le dévouement absolu, l'abnégation et le silence. Face aux autres, il faut pouvoir se porter garants de leur intégrité physique : on sait le prix accordé à la virginité. Ceci explique le fait que certains hommes affirment comme un principe qu'on ne discute pas : « Le travail est une chose et l'honneur en est une autre »... Sous-entendu... pas de mélanges (*i.e.* pas de souillure).

Cependant, sous la poussée des situations nouvelles (même si les femmes qui travaillent représentent encore une minorité), il faut bien accepter de gérer ces « mélanges », d'où la nécessité d'élaborer de nouvelles stratégies. C'est pourquoi le travail des femmes est perçu par les plus défavorisés comme une nécessité qu'on subit, comme l'effet d'une décomposition de la famille, de la solidarité, ou chez les plus nantis, qui peuvent assurer des études à leurs filles, on s'attache à la recherche du métier *honorable* (les études qu'on porte comme un *bouclier*). Il est, dans tous les cas, bien difficile d'admettre qu'on sort pour « faire de l'argent », avec les connotations négatives qui s'attachent à une telle démarche (commercialisation de soi, prostitution, déshonneur). Les travailleuses manuelles qui ont affirmé sans ambiguïté être *sorties* travailler pour des raisons économiques étaient celles qui se livraient aux réquisitoires d'auto-justification les plus pathétiques. Elles étaient aussi celles qui défendaient les valeurs patriarcales avec le plus de force et de véhémence.

La référence obsessionnelle à l'honneur est générale. Sans honneur (*nif* et *horma*), on est dans le désordre absolu, il n'y a plus de différence entre les sexes, plus de société.

#### NOTES

1. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972. « Comment se définit le sacré (*hurma*, *haram*) que l'honneur doit défendre et protéger ? A cette question, la sagesse kabyle répond : « La maison, la femme, les fusils » (p. 34, in ch. I, « Le sens de l'honneur »).

2. *Ibid.*, p. 41.

3. Cet article renvoie à l'enquête effectuée dans le cadre d'un doctorat de 3<sup>e</sup> cycle. J'ai choisi un échantillon de 100 femmes travaillant à Alger dont 46 % sont femmes de ménage et ouvrières et 24 % cadres supérieures et enseignantes, proportions qui respectent celles existant à l'échelle nationale. On trouve un pôle d'emplois non qualifiés autour duquel se concentre une partie des femmes qui travaillent, un autre pôle où les emplois nécessitent une formation secondaire et souvent supérieure. J'ai interrogé, au gré de mes passages, dans les entreprises et les administrations une vingtaine d'hommes. Enfin, j'ai rencontré 100 élèves de classes terminales, maths, sciences et lettres, dont 50 arabisants et 50 bilingues (dont 59 % de jeunes filles). Cf. Dahbia Abrous, « L'honneur face au travail des femmes en Algérie », doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, université de Provence, département Sociologie-Ethnologie, sous la direction de Sylvia Ostrowetsky, décembre 1985.

4. Pour les élèves de terminale, nous avons choisi comme variables au début : l'âge, la catégorie socio-professionnelle des parents, la langue d'enseignement et bien sûr le sexe. Au vu des résultats de l'enquête, seules ces deux dernières variables restent opératoires :

— l'âge ne l'est pas du tout : il est compris pour la grande majorité des enquêtes entre 18 et 20 ans, ce qui correspond *grosso modo* au même degré de maturité : il n'y a en effet aucune différence significative entre les réponses d'un élève de 20 ans et celles d'un élève de 18 ans ;

— la catégorie socio-professionnelle des parents n'a été discriminante que dans des cas assez rares. L'éventail d'appartenance des élèves aux différentes catégories socio-professionnelles est pourtant assez ouvert. Celles-ci ne sont cependant pas significatives



à cause de leur formation relativement récente. La référence se fait donc toujours au vieux fonds culturel commun arabo-berbère.

5. Il y a une différence de position très nette entre les terminales maths et sciences bilingues d'une part et les terminales arabisants d'autre part. Ces derniers comptent dans leurs rangs beaucoup d'adeptes de l'islam intégriste qui se disent « frères » ou « sœurs » musulman(e)s. La majorité d'entre eux s'oppose au travail féminin et justifie explicitement cette opposition au nom de l'islam.

6. Nous appelons ici « féministes » des prises de position individuelles refusant les distinctions qui caractérisent les rôles masculins et féminins en affirmant une égalité abstraite des droits et des capacités, en prenant pour référence l'identité masculine tellement valorisée. Elles veulent prouver qu'une femme peut tout faire *comme un homme*.

7. Camille Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes*, maternité et patriarcat au Maghreb, Paris, La Découverte, 1985. Cf. p. 132 : « La reproduction sociale est assurée en même temps que la domination masculine du fait que les femmes acceptent un asservissement dans la maternité, où elles trouvent leur compte en profitant, en tant que mères, du système ».

8. Lorsque les enquêtées employaient le mot *avenir*, pour les femmes, il signifiait toujours *trousseau*.

9. Lorsqu'une bouteille se casse et que l'huile se répand il est impossible de la récupérer... allusion ici à la fragilité et à l'irréparable.

10. Quand Ulysse, au retour de son long voyage, retrouva Pénélope, celle-ci le mit à l'épreuve : après une aussi longue absence elle n'était pas sûre de reconnaître son mari vieilli, changé. Quand enfin la certitude s'imposa, elle tendit les bras vers lui, nous dit Homère, et « dénoua sa ceinture ».

11. La mixité fut finalement rejetée dans les maquis, aussi bien dans l'Armée de Libération Nationale que dans le Front de Libération National (A.L.N.-F.L.N.) les femmes étaient des *sœurs* et ont été mises à l'abri de toute atteinte à la *horma*.

12. Pour les élèves (garçons et filles), le métier d'enseignante vient en tête (choisi surtout par des garçons), puis celui de médecin (choisi exclusivement par les filles).

13. Elles appartiennent à toutes les sections sans distinction. La répartition de ces jeunes filles selon la catégorie socio-professionnelle des parents n'a rien de significatif. Est-ce parce que le processus de formation des classes n'est pas achevé ? Seule persiste la référence au fonds culturel commun arabo-berbère.

14. Les femmes qui travaillent gravitent autour de deux pôles extrêmes : travail non qualifié ou emplois de cadres, cf. note 3.

15. Dans l'école algérienne on rencontre un clivage entre les sections littéraires dévalorisées, vers lesquelles ont tendance à s'orienter les élèves issus des classes défavorisées tandis que les sections maths et sciences recrutent leurs élèves dans les classes moyennes et favorisées. Dans leurs réponses à l'enquête les élèves des sections maths et sciences ont un discours nettement plus laïque que celui des littéraires.

16. *Radjla*, de *radjal* qui signifie en arabe *homme*. *Radjla* c'est la virilité, l'attachement (excessif ?) au code de l'honneur. Pris dans un sens péjoratif ce terme équivaldrait alors à celui de *machisme*.

17. Ici le *burnous* c'est le *mari*.

18. Les jeunes filles constituaient 59 % de l'échantillon élèves de terminale. A la question : « Pensez-vous travailler après votre mariage ? » seulement 6 d'entre elles répondent sans hésitation par « oui », 4 ont un niveau supérieur, 2 un niveau secondaire. Pour 31 « ça dépendra de l'avis du mari » et pour les 22 autres la réponse est négative.



## UN DEBAT IRANIEN

### Document

Lettre des enseignantes et chercheuses à l'université de Téhéran contestant le programme de l'Organisation de la révolution culturelle (*Sétâd-é-enqhelab farhanqhi*), à propos de l'interdiction de la participation des femmes au concours de la faculté d'Agronomie. Et réponse de *Djahâd-e-danechqhahi*<sup>1</sup> (Croisade universitaire) de la faculté d'Agronomie de l'université de Meched.

A la demande de l'université de Meched, et afin d'éclairer certains problèmes et confusions à propos des études des femmes musulmanes de notre pays, l'université de la révolution<sup>2</sup> publie ces textes. Elle est aussi prête à publier les points de vue des spécialistes.

#### *Lettre des enseignantes et chercheuses de l'université de Téhéran*

Au nom de Dieu Tout Puissant,

*Nécessité de supprimer l'actuelle mise à l'écart des femmes dans les études d'agronomie.*

A la suite de cette mise à l'écart, du refus d'accepter des femmes à la « Formation d'enseignantes pour l'université » (*tarbiat modaresse*) et la recommandation qui leur est faite de changer leur orientation, les femmes, membres du corps d'enseignement et chercheuses à la faculté d'Agronomie de l'université de Téhéran, désirent informer les responsables de l'Organisation de la révolution culturelle de leur jugement, et attendent une réponse précise sur un certain nombre de points.



L'article trois de la Constitution engage le gouvernement de la République islamique d'Iran à :

- assurer l'enseignement, l'éducation scolaire et l'éducation physique gratuits pour tous, ainsi que le développement de l'enseignement supérieur ;

- renforcer l'esprit de recherche et d'innovation dans tous les domaines (scientifique, technique, éducatif et islamique) avec l'ouverture de centres de recherche et l'encouragement des chercheurs ;

- favoriser la participation du peuple à la vie politique, économique, sociale et éducative ;

- supprimer les discriminations injustes et donner des possibilités et des moyens matériels et culturels à tous et dans tous les domaines ;

- assurer l'indépendance du pays au niveau de la science, de la technologie et de l'agriculture ;

- assurer pour tous, homme et femme, tous les droits, la sécurité juridique et l'égalité de tous devant la loi.

L'article 21 de la Constitution engage également le gouvernement de la République islamique d'Iran à :

- sauvegarder les droits de la femme dans toutes les circonstances et, dans le respect des normes islamiques, à créer des situations favorables au développement de la personnalité de la femme et au rétablissement de ses droits matériels et spirituels.

Dans le texte « La femme dans la Constitution », il est déclaré, avec clarté, que la restitution des droits des femmes serait prioritaire et que ces derniers seraient conséquents, vues les injustices qu'elles ont subies à l'époque du chah (*nezam-e-tâqhout*, litt. « au temps de l'idolâtrie »). Il est précisé que dans la vision islamique, les femmes comme les hommes doivent avoir d'importantes responsabilités dans les activités de la vie.

Comment peut-on s'attendre à ce qu'on agisse contrairement à ce qui est dit clairement dans la Constitution ?

Or, la création de lycées d'agronomie et la formation de techniciens pour le développement de l'agriculture sont négligées, la recommandation faite aux étudiantes en agronomie de changer l'orientation de leurs études ne prend pas en considération les besoins que ressentent les milieux ruraux et les tribus du service de ces femmes spécialistes.

Si nous examinons les activités rurales durant l'histoire agricole de l'Iran, nous constatons que les femmes ont toujours eu un rôle très important dans des productions agricoles comme le riz et le thé, dans la fabrication des produits laitiers, dans l'élevage des animaux de basse-cour, etc. ; surtout dans les régions où habitent les tribus, dans le Sistan et le Baloutchistan, et la région du nord de l'Iran, où le travail des femmes est dur et pénible. Rester courbée, dans la boue, pendant toute la journée pour la culture du riz est considéré comme un devoir naturel des femmes, mais lorsqu'on veut leur donner l'occasion de continuer les études d'agronomie leur capacité physiologique est contestée.

En ce qui concerne les études universitaires d'agronomie, il faut rappeler que la plupart des spécialités et des études scientifiques

s'effectuent en laboratoire. Du point de vue de la recherche, il n'y a pas de différence entre des études d'agronomie et les autres recherches scientifiques comme la biologie, la chimie, la génétique, la botanique, etc., et la préparation de la plupart des spécialités en agronomie ne nécessite pas de force physique. Elle exige capacité intellectuelle, assiduité et attention personnelle. Dans les différents domaines de l'agronomie, des femmes, spécialistes connues au niveau mondial, en sont la meilleure preuve. En Iran, les femmes ont montré leur efficacité dans les institutions de recherche et dans l'enseignement universitaire.

Nous pensons que, selon la Constitution, c'est le droit légitime des femmes iraniennes de pouvoir bénéficier de toutes les possibilités d'éducation et d'enseignement.

La justice islamique l'a aussi affirmé, car sans participation active des femmes, le pays ne pourra pas parvenir à l'indépendance.

Considérant ce qui vient d'être exposé, nos propositions sont :

1) Assurer l'enseignement et l'éducation de dix-huit millions de femmes iraniennes jusqu'au niveau de l'enseignement supérieur, et cela par l'enseignement institutionnel et non institutionnel (enseignement de courte durée). La planification doit commencer dès à présent.

2) Les femmes musulmanes doivent avoir le droit de poursuivre leurs études dans les différentes branches agronomiques des universités d'Iran. Il faut leur donner les moyens nécessaires pour leurs études.

3) La fondation de lycées agricoles pour les paysannes.

4) L'admission des femmes aux cours de formation des enseignants universitaires.

Pour terminer, nous rappelons que les propositions ci-dessus, et nos attentes quant à leur application, sont conformes aux principes et aux normes de la République islamique d'Iran ; en effet, depuis la Révolution, il a toujours été affirmé qu'il n'y aurait pas de limite et d'interdiction à l'éducation et à l'activité sociale des femmes musulmanes et pratiquantes.

Nous attendons que les responsables prennent en considération les arguments présentés dans cette lettre afin de préparer un programme conforme à la Révolution pour la formation des femmes spécialistes en agronomie, ainsi que pour la formation des femmes cultivatrices.

### *Réponse de la Croisade universitaire*

Au nom de Dieu miséricordieux,

Ce que vous avez exposé comme argument dans votre lettre intitulée « Nécessité de supprimer l'actuelle mise à l'écart des femmes dans les études d'agronomie » n'a pour but que de prouver l'égalité entre l'homme et la femme en faisant appel aux articles de la Constitution.

Vous tentez de réfuter le doute à propos de la capacité physique des femmes à poursuivre des études d'agronomie en vous basant sur le fait

que, depuis toujours, dans les travaux durs et pénibles des champs, les femmes sont aux côtés des hommes, et vous exigez que les femmes puissent profiter des mêmes conditions d'études que les hommes. Votre opinion montre que vous êtes influencées par la pensée occidentale et la doctrine des humanistes, qui sont fondées sur la liberté et l'égalité des êtres humains. Cette idéologie occidentale est un danger qu'on rencontre chez les intellectuels.

D'abord nous allons voir quels sont les droits des femmes selon l'islam et ce que dit la Constitution.

Pour éviter toute confusion, il faut chercher l'origine des notions de « liberté » et d'« égalité », notions qui ont été le point de départ de mouvements sociaux, comme celui pour l'égalité entre l'homme et la femme.

Ces idées ont influencé les pays dépendants de l'Occident, ainsi que nos compatriotes éduqués et surtout les femmes instruites.

Pour la première fois, après la Deuxième Guerre mondiale, on trouve cette idée dans la Déclaration des droits de l'homme, publiée par l'ONU. Elle prend ses origines dans les mouvements socio-culturels de la Renaissance. Les événements ultérieurs ont démontré que l'égalité des droits, qui était considérée délibérément comme la similitude des droits, a servi les objectifs du capitalisme. Cela a affaibli la femme encore plus que par le passé. Le développement du capitalisme et la nécessité de profiter d'une main-d'œuvre bon marché (les femmes) ont joué un rôle important. Mais aussi l'attrait sexuel des femmes afin d'inciter à la consommation et donc à la surproduction. Cette idée a été introduite par l'impérialisme dans les pays dépendants pour transformer les identités culturelles et traditionnelles.

En raison du mépris de la personnalité de la femme durant maintes années de gouvernement non-islamique, cette devise et l'idée de restituer les droits violés ont séduit la plupart de nos femmes. Pour acquérir les valeurs humaines et obtenir une personnalité égale à l'homme, les femmes ont sombré dans un abîme. Il faut plusieurs années pour effacer de leurs esprits les effets néfastes de cette culture athée et importée.

L'islam a rétabli les droits de la femme à l'époque où on la considérait comme un être méprisable et impur. Mais l'islam n'a pas oublié la différence qui existe entre la nature de l'homme et la nature de la femme. La femme est un être humain, donc elle est née libre comme tous les êtres humains, et elle a des droits égaux à ceux des hommes. Mais à cause des différences qui existent déjà dans la création, elle a des caractéristiques physiologiques et biologiques différentes qui lui sont propres et qui sont aussi quantitativement et qualitativement différentes de celles de l'homme. Aussi l'actualisation de chaque droit, de chaque devoir individuel et social, qui ne prend pas en considération ces différences naturelles, est contre la justice divine, car l'égalité des droits matériels et spirituels est une chose et la similitude des droits en est une autre.



L'égalité et la liberté sont des conditions nécessaires et non pas suffisantes. L'inégalité entre l'homme et la femme est nécessaire, puisque la nature les a mis dans des situations qui ne se ressemblent pas. Elle correspond aussi à la justice des droits innés, assure le bonheur familial et fait avancer la société.

Dans le domaine de la science, on rencontre le même problème. Si apprendre et étudier sont, en Islam, une obligation pour l'homme et la femme, il n'empêche qu'en tenant compte de la nature du travail exigé, les applications sociales de certaines sciences sont interdites aux femmes. On peut citer comme exemple le travail des mines et l'excavation dont la dureté ne correspond pas aux capacités physiologiques et psychologiques des femmes. A l'avenir les programmes d'enseignement et les travaux pratiques s'effectueront dans les champs ; or les conditions de travail dans ces milieux correspondent mieux à la nature des hommes que des femmes ; et le travail des femmes dans ces situations n'est pas conforme au respect des valeurs morales de la société islamique. On comprend donc bien la décision de la faculté d'Agronomie de refuser la candidature des femmes au concours d'entrée, et la restriction imposée par l'Organisation de la révolution culturelle dans certaines branches d'études concernant les femmes.

Vous avez omis, consciemment ou inconsciemment, le rôle de la femme dans la famille et son devoir maternel. Vous avez utilisé le texte de la Constitution pour affirmer « l'égalité de l'homme et de la femme dans les activités de la vie ». La lettre fait allusion à la vie des femmes dans les tribus et de leur travail pénible dans les champs. Elle est présentée comme un argument pour justifier la capacité physique des femmes pour les travaux agricoles. Est-ce que le retour des femmes dans les champs, pour travailler dans des conditions pénibles, n'est pas une injustice pour elles ? La nécessité de la participation des femmes aux travaux agricoles est due à la pauvreté et à la situation économique difficile des paysans, résultats de décennies d'oppression monarchique et de dépendance du pays. Vous savez pertinemment que cette situation est imposée aux femmes.

La politique du gouvernement consiste à favoriser les aides pécuniaires et matérielles, l'augmentation du prix d'achat des produits agricoles, la distribution équitable des terres, et d'autres aides aux agriculteurs. C'est pourquoi ils n'auront plus besoin du travail des femmes dans les champs, et elles pourront exercer leur rôle principal qui consiste à s'occuper de leurs familles et de leurs enfants. Le gouvernement n'a donc pas l'intention de favoriser les travaux pénibles des femmes, en leur donnant une formation agricole pour les envoyer dans les champs.

Vous avez manifesté votre inquiétude à propos de l'interdiction des études d'agronomie pour les femmes. Mais on sait que la plupart des étudiantes en agronomie sont des femmes qui habitent dans les villes, qui ne connaissent pas les problèmes et les difficultés des travaux agricoles. Elles ont uniquement choisi des études pour entrer à l'université et elles ne sont absolument pas prêtes à travailler dans les situations

pénibles des champs. Pour la formation des femmes cultivatrices, le gouvernement a l'intention d'organiser des enseignements libres de courte durée.

Nous rappelons que, dans notre société actuelle, outre leur devoir maternel, la participation des femmes est nécessaire dans certains domaines comme la médecine, les soins médicaux, l'enseignement, etc.

Pour conclure, nous soutenons le projet de l'Organisation de la révolution culturelle de la faculté d'Agronomie quant à l'interdiction des d'études d'agronomie pour les femmes.

Les membres de la direction de *Djihad-e-Dânechqhahi*  
de la faculté d'Agronomie de Meched

#### NOTES

1. Organe de la Croisade pour la construction culturelle de l'université.
2. Publication de *Djahâd-e-Enghelabi* (Croisade de la révolution).

## L'ALLEGORIE DE LA FEMINITE

### Deuil d'une civilisation et mutation d'identité dans *Le fils du pauvre* de M. Feraoun \*

Naget KHADDA

Dans l'Algérie actuelle où, d'un coup, des millions de femmes se trouvent propulsées sur la scène sociale, de par leur entrée dans le monde du travail salarié, une prise de conscience accélérée de leur aliénation s'effectue. Même si la compréhension de leur statut et des aspirations nouvelles qui accompagnent son changement se réalise d'abord dans la confusion.

La lutte idéologique sur « les femmes », sur « la femme », est engagée. Elle comporte des enjeux décisifs. Son histoire a commencé. On en percevait dans le roman des annonces, des échos plus ou moins fidèles, des images plus ou moins perspicaces, des mythes plus ou moins novateurs.

De prime abord dans les productions des romanciers des années 1950 consacrés pères-fondateurs du roman algérien, le problème féminin ou l'aventure amoureuse ne constituent jamais le projet central de l'œuvre et les auteurs paraissent plus préoccupés d'équilibrer la parole coloniale, sinon de la décentrer ou de la renverser, que de donner voix à l'absente. Mais, indépendamment du projet conscient des auteurs, cette voix ne manque pas, dans le cadre des rapports sociaux et des représentations symboliques, de filtrer plus ou moins distinctement.

Nous allons tenter de démontrer comment dans le premier roman de Feraoun, *Le fils du pauvre*, la femme, qui est loin d'occuper une place centrale dans la diégèse (évolution de l'action), constitue cependant la figure imaginaire qui concentre une esthétique de la catastrophe par laquelle le travail de l'écriture métaphorise la mutation sociale et symbolique en cours.

---

\* Feraoun Mouloud, *Le fils du pauvre*, Paris, Le Seuil, 1<sup>re</sup> éd., 1950.



## 1. Le détour ethnographique

*Le fils du pauvre* de Mouloud Feraoun, qui relate la difficile ascension d'un fils de fellah par la promotion scolaire dans l'institution de l'étranger au pouvoir, dit aussi l'inévitable trahison de l'intellectuel qui se disjoint de son groupe — race, classe, famille — pour affronter la périlleuse intégration dans l'univers de l'Autre, alors même que la motivation initiale était le salut collectif : l'amélioration du sort des siens. Déjà la promotion individuelle, lorsqu'elle se réalise au sein d'une organisation sociale et économique autonome, n'est pas sans entraîner des bouleversements difficilement maîtrisables par le sujet. Dans le cas de Fouroulou Menrad, le héros, s'accomplissant par référence à ce complexe qualifié de « situation coloniale », elle consacre et dénonce<sup>1</sup> la disqualification du système d'origine par celui d'accueil. L'individu, comme sa société, subit un changement exogène et accéléré qui affecte les rapports sociaux et économiques, mais aussi, et plus fondamentalement, les modes de vie et les systèmes de représentation.

Aussi la relation de cette aventure « réussie » d'assimilation<sup>2</sup> n'a-t-elle rien de triomphant ni même d'euphorique. Elle se déroule dans la morosité et la tension de l'épreuve à subir pour échapper à une condamnation certaine de part et d'autre de la barre à sauter. Dès lors, les joies du succès, les séductions du statut envié et même les austères plaisirs du savoir sont lourdement hypothéqués par la mélancolie, voire le désespoir que provoque le spectacle du naufrage où sombre le navire abandonné.

Le futur instituteur se constitue dans son récit ; il est en tant que personnage, à la fois une pièce du système textuel et un relais de sa référence extra-textuelle puisqu'aussi bien le roman est, à sa façon, un discours sur la société. Roman d'apprentissage (et de désapprentissage), l'odyssée du fils du pauvre est aussi le discours par lequel sa société projette ses problèmes dans les épreuves du héros.

A ce titre ses rapports avec les personnages féminins et le rôle — réaliste, symbolique — qui leur est imparti dans l'économie du récit sont révélateurs de ces problèmes et de la place qu'y tient la femme.

La première partie du roman, centrée sur la famille et l'univers de l'enfance, focalise souvent et parfois longuement sur l'entourage féminin que le petit garçon quittera (quand sonnera l'heure de la séparation du féminin et du masculin) mais qui, pour l'heure, joue un rôle déterminant pour son affectivité et dans sa formation. Comme pour toute la période de l'enfance, le souvenir autobiographique se teinte de nostalgique tendresse qui n'exclut pas pour autant une subtile ironie. Distanciation à la fois lucide et ambiguë qui fait du discours rétrospectif-critique le lieu de la manifestation d'une acculturation intellectuellement assumée et affectivement douloureuse. Or le rapport au monde féminin est plus particulièrement spécifié par ce « déchirement ».

C'est dans un mouvement discrètement « militant » et comme élément d'information ethnographique à résonance de drame historique que le sort

des femmes est exposé, intégré dans l'économie du discours romanesque par le présupposé de l'écriture réaliste qui veut que la caractérisation du héros passe par la définition de ses antécédents familiaux.

*Statut féminin et télescopage des codes*

L'ascendance paternelle ayant donné lieu à la circonscription de la Karouba constituée de cinq familles issues de l'ancêtre Mezouz, la lignée utérine — une des branches de la Karouba — provoque la relation des conditions de dépossession de la mère et des tantes par leurs oncles paternels. Intrigue banale, exemplaire des jeux d'intérêt personnels et des rapports de pouvoir internes au clan qui se nouent autour de la distribution et de la redistribution des terres mais qui s'inscrit, ici, dans le mouvement plus vaste de dépossession coloniale et de paupérisation subséquente.

Le témoignage de la mère de Fouroulou — l'aînée des sœurs — rapporte que le grand-père maternel, veuf, soucieux du devenir de ses trois filles, leur aurait légué — « papier de cadî » à l'appui — une maisonnette et un champ. Mais, au moment d'exécuter l'acte, on découvre que les héritières n'avaient droit qu'à l'usufruit.

La supercherie du cadî qui « sans doute n'avait pas bien compris les vœux du mourant (et) enregistra ceux des frères » (p. 17), la soumission des filles qui « acceptaient que leurs oncles les trompent, les dépouillent pourvu qu'on ne les écartât pas de la communauté et qu'elles gardassent leur droit au nom » (p. 19), autant que la timide mesure du père ne soustrayant aux autres héritiers que le minimum vital pour ses filles, ayant cru « sage de leur (les héritiers) laisser ses terrains afin de *ne pas détacher ses filles de la grande famille* » (p. 18)<sup>3</sup> sont autant de comportements qui s'inscrivent dans l'idéologie du système lignager et attestent l'adhésion des membres du groupe aux lois dudit système quels que soient, au demeurant, les préjugés personnels qu'elles peuvent déterminer.

Par contre, l'ironie qui sous-tend l'énonciation est révélatrice de la distance critique du narrateur-adulte (qui, ici, se confond avec l'auteur) dont la lucidité n'est possible et formulable que grâce à sa sortie, même partielle, de la sphère des valeurs et des représentations propres aux siens. Le caractère parodique de l'épisode le dépouille de son apparente spontanéité et en fait un discours au second degré qui, tout en réprouvant des pratiques « injustes » et « hypocrites »<sup>4</sup>, confère au narrateur une position ambiguë.

La tentation est grande de lire son jugement comme l'effet direct de l'acculturation du Kabyle « assimilé » par l'école française. Et de fait, l'humanisme égalitaire qui informe le regard posé sur la condition féminine peut être le résultat de l'appropriation d'éléments d'idéologie véhiculés par l'école libérale bourgeoise avec la part d'émancipation féminine qu'elle comporte.

Cependant ce n'est pas « l'usage » qui confine les filles dans une minorité à vie, ni celui de leur dépendance, après la disparition des

parents, vis-à-vis des oncles, cousins et autres mâles de la famille qui sont, ici, remis en cause en tant que tels, c'est la dégradation des pratiques ancestrales qui est fustigée. C'est la duplicité qui permet aux oncles de se prévaloir du « sens de l'honneur » et d'accepter de livrer leurs nièces au monde du travail après les avoir dépossédées au lieu de subvenir à leurs besoins selon les règles du code invoqué. Et, par-delà la psychologie dépréciative des oncles, c'est tout l'effondrement des solidarités d'antan qui est désigné, voire déploré.

A une loi fondée sur les valeurs de devoir et d'honneur qui régissait l'« usage » s'oppose une pratique dégradée, dévoyée qui proclame la décadence du système devenu coquille vide, vêtement dont on habille des intérêts individuels qui, désormais, prennent le pas sur les intérêts communs. La structure ne fonctionne plus selon ses lois internes, elle n'a plus ce rôle organique (Gramsci) de cohésion du groupe. Et si les sœurs, dans leur naïveté de femmes acquises à l'idée de la nécessité d'une protection masculine, « surent gré à leurs oncles ou cousins » de leur apparent intérêt pour elles, elles n'en sont pas moins lancées sur la pente de la déchéance qui va les conduire de la paupérisation et de l'isolement à la mort et à la folie, consacrant l'extinction d'une des branches qui contribuait à la force de l'arbre généalogique.

La désaffection des oncles dénonce la fragilité du statut des femmes et affiche le rapport inégal sur lequel s'était construite l'organisation sociale qui, une fois privée de ses instances d'harmonisation et d'équilibrage, laisse apparaître dans toute sa cruauté la dépendance des orphelines :

« Tâchez de vous débrouiller dirent (les oncles) aux filles. Le moindre de vos écarts peut salir notre nom. La plus grave des sanctions ne se fera pas attendre. Vous êtes à notre discrétion. Marchez droit. Le reste ne nous regarde pas. » (p. 18)

Le texte désigne la place — excentrée — de l'auteur dans sa société, livre le point de vue partiellement extérieur du narrateur déraciné mais toujours impliqué. Car c'est avec un regard informé par d'autres valeurs que l'instituteur d'aujourd'hui regarde les événements d'hier. Le pessimisme radical et lucide qui se manifeste dans la relation de ce passé excède les compétences d'analyse de l'enfant qu'il était alors et laisse transpirer, derrière le démontage objectif des rapports sociaux, l'intention critique qui se fait l'écho d'une timide accusation « féministe ».

C'est donc à l'aune d'un autre statut de femmes que le destin des tantes est évalué dans un premier temps. En fait, une double critique est portée par le procès d'énonciation qui exhibe une ambiguïté sociale mais — surtout — signale une ambivalence historique. En même temps la conscience de l'énonciateur est comme divisée par sa double référence culturelle et provoque un éclatement à l'intérieur de l'œuvre qui ne dit pas mais *manifeste* son adhésion sentimentale à un système révolu dont la dégradation fait que sa raison le récuse.



Tout se passe comme si l'introduction du narrateur dans le monde de l'étranger lui avait octroyé une autre paire d'yeux qui lui permet un rapport plus rationnel, plus critique aux pratiques des siens et, en même temps, comme si l'attachement émotionnel à l'univers de l'enfance et aux complicités qu'il tisse entre l'individu et son entourage lui interdisait une critique radicale. Car le souvenir éveille dans la conscience du « modeste instituteur » qui « vit au milieu des aveugles » et refuse de « se considérer comme roi », qui est « pour la Démocratie » et estime que « nul n'est maître de sa destinée »<sup>5</sup>, des relents de tendresse qui le disposent plus à comprendre (faire comprendre) qu'à condamner.

*Une archéologie sociale*

A cet égard, la relation de l'échauffourée déclenchée par une malencontreuse blessure de l'enfant Fouroulou concentre toute l'ambiguïté d'une énonciation à la fois complice et critique.

Version grotesque, burlesque, des rixes de suprématie chevaleresques et des guerres de rivalité claniques épisodiquement ranimées par des vendettas, la scène de bataille livrée sur la place de la *djemaâ* — lieu où fut perpétré le « crime » — suscite l'attendrissement et une certaine connivence malicieuse de la part du narrateur. Scène que l'on dirait d'inspiration baroque tant l'accumulation de gestes et de signes des glorieux combats en une imitation nettement caricaturale, dessine, avec des procédés éprouvés, une réalité factice. Et l'agencement des signes fait allusion, derrière cette réalité présente, massivement négative, à l'image d'une réalité révolue qui ne se survit que dans des formes vides.

Les marques mêmes de l'héroïsme ne sont plus que des traces minables de bagarres entre mauvais garçons : « dents cassées, yeux pochés, figures labourées, dos meurtris (...) longues égratignures où perlent des gouttes de sang, gandouras déchirées... » (p. 32) et disent suffisamment la mutation des preux guerriers d'hier en inoffensifs paysans d'aujourd'hui. Mais les persiflages de l'énonciation satirique réveillent les échos de récits épiques qui peuplent encore les lieux et les mémoires. Alors une image s'échange contre une autre et le récit, désorienté, s'exprime dans un discours volubile lancé à la recherche d'un objet imaginaire. Désir dépossédé dès le départ, écriture creusée par une absence.

Or, dans cette fiction est désignée comme encore plus parodique l'empoignade des femmes :

« A une dizaine de mètres plus loin, dans une ruelle sans issue, se déroule la bataille des femmes, bruyante et grotesque réplique » (p. 31)

et lorsque le marabout « déploie (son) étendard de soie jaune » pour ordonner le cessez-le-feu, et tandis que les hommes obtempèrent et se séparent,

« les femmes s'envoient traîtreusement le dernier coup (...). Elles sont échauffées et voudraient se battre encore. Elles m'étourdissent avec le flot d'injures dont elles accablent leurs ennemies déjà loin et qui, sans doute, les injurient tout autant » (p. 31).

Ainsi ce récit offre le spectacle de structures en décomposition et désigne, obliquement, la présence étrangère comme impliquée dans leur disqualification<sup>6</sup>. Mais aussi, dans la poursuite de cette réalité, solidaire du regard qui la fouille, le monde des femmes apparaît comme encore plus atteint que celui des hommes. Tout se passe comme s'il y avait cumul de la dévalorisation à la fois par le regard étranger et par le regard masculin. Et le narrateur qui souligne avec attendrissement la puérilité des comportements masculins (« Tout notre *cof* est fier d'avoir le dessus. La chose a été décidée à l'unanimité. Il n'y a peut-être que nos rivaux qui soient d'un autre avis et qui, à leur tour, avec le même ensemble, se proclament les vainqueurs » p. 33) est nettement moins indulgent pour les réactions féminines : « On a tué mon fils, glapit ma mère qui poussa sans hésitation un grand cri de détresse » (p. 30). Il n'est pas jusqu'à l'aïeule vénérable qui ne se voit gratifiée d'un « gloussement d'extase » quand les marabouts se mirent à réciter la *fatiha* pour le « renom de la famille » (p. 36). Participation dérisoire à un code délesté de toute efficacité mais dont les prescriptions restent fortes comme rapport imaginaire aux conditions d'existence et d'autant plus coercitives qu'elles tournent à vide.

De ce fait, le livre se situe bien du côté d'une représentation ethnographique, mais qui, loin de « l'objectivité scientifique », charrie, intimement liées, la dépréciation de l'acculturé acquis aux idées de rationalité, de démocratie, de réalisme et la nostalgie de l'autochtone rêvant au temps où le système avait encore sens et grandeur.

N'étant pas suffisamment entraîné par l'idéologie assimilationniste pour donner de sa société une représentation déterminée, le narrateur produit, implicitement, une critique de cette société. L'impact est complexe, la chose montrée étant inépuisable. L'effet de réalité entérine la péjoration du mode de vie kabyle propagée par l'idéologie coloniale. Mais la ligne du texte n'étant pas simple, la façon dont l'écrivain tire parti des images rétorque en faisant allusion à l'ancienne vitalité de la structure. Du coup le responsable de la disqualification du code est désigné comme étant l'intrusion étrangère et/ou ce destin — entendons le cours de l'Histoire — dont il est dit dans le prologue que « nul n'en est maître ».

C'est pourquoi la figure forte de la grand-mère, vestige plein de vitalité d'une structure atrophiée, concentre l'estime admirative du narrateur à l'égard d'un agent conséquent de la sauvegarde du système, de la cohésion du clan ; attitude ainsi proposée comme modèle, comme solution (utopique) pour enrayer le mal sinon y remédier.

*La grand-mère : dernière figure de l'espace patriarcal*

Si dans la famille algérienne en général et kabyle en particulier les femmes prennent de l'autorité à mesure qu'elles prennent de l'âge et qu'elles ont marié leurs garçons et si le chef de famille effectif est souvent la grand-mère, l'importance du rôle de la vieille Tassadit tient aussi à ses qualités intrinsèques et à sa capacité à maintenir la coexistence sous le même toit des familles de ses deux fils. Le rôle nourricier de la grand-mère, rempli « avec le souci constant de l'intérêt commun » (p. 20), parvient à maintenir le mode de vie patriarcal et sauvegarde les fonctions que l'ancienne société reconnaissait aux femmes et dont le nouvel univers économique et social tend à les déposséder.

Aussi sa disparition précipitera-t-elle la désintégration de la famille et la paupérisation des deux frères qui, dès lors, sentirent

« sur leurs épaules désunies le poids doublement accru de leur charge. Ils pressent(irent) que l'avenir ne leur réservait rien de bon, qu'ils venaient de s'appauvrir et que chacun d'eux avait perdu la moitié de ses forces » (p. 56).

A l'opposé, les deux brus (la mère et la tante de l'enfant) œuvrèrent activement, dès la disparition de l'aïeule, pour la scission de la grande famille des Menrad en deux familles nucléaires. Elles investirent toute leur énergie à devenir chacune maîtresse chez elle, projetant inconsciemment l'avènement d'une structure où elles cesseraient d'être maillons anonymes d'une chaîne, pour accéder à l'indépendance individualisante.

Mais si elles gagnent chacune en autorité dans l'enceinte de la famille réduite, elles se trouvent lancées de façon plus brutale et plus totale qu'auparavant dans le monde du travail :

« Elles se mirent farouchement au travail, aidant le mari (...) tendant tous les efforts, affermissant toutes les volontés, vers un but suprême : montrer aux yeux de tous qu'on n'a rien perdu en partageant, qu'on est plus heureux qu'avant » (p. 57).

Et de même que Ramdane, le père de Fouroulou, se prolétarise (se sous-prolétarise) en se faisant manœuvre dans les périodes creuses des travaux des champs pour pouvoir assurer aux siens le maigre couscous quotidien, Helima, la tante, engage son époux, pour augmenter un peu leurs revenus, à « tenir deux olivettes appartenant à un cousin riche » (p. 64). Comme de tels gérants « se recrutent chez ceux qui n'hésitent pas à envoyer leurs femmes ou leurs filles ramasser les olives ailleurs que dans leurs champs » (*ibid.*), cela équivalait pour Helima et ses filles à se prolétariser elles-mêmes. « Ce n'est pas du vivant de ma grand-mère que Helima eût osé agir de la sorte. Elle avait son point d'honneur, ma grand-mère ! » (*ibid.*) commente le narrateur laissant percer à travers l'écho de l'opinion publique sa désapprobation personnelle.



Avec ce « déclassement » des Menrad qui est l'œuvre des femmes, des problèmes d'argent font leur intrusion dans une économie domestique campagnarde jusque-là fondée sur l'autosuffisance alimentaire et le petit troc entre voisins.

Ainsi le discours romanesque, à travers une représentation particularisée, fournit le spectacle du procès de paupérisation de « la société autochtone qui ignorait totalement le capital et les mécanismes capitalistes »<sup>7</sup> et qui s'y trouve entraînée par le fait de la colonisation tandis que les structures locales, figées, finissent de se désintégrer.

La mort de la grand-mère, « le vrai pilier de la maison » (p. 55), est donnée par le texte comme le point de démarcation entre « un pas encore » et « un déjà plus ». La séparation des deux familles se présente comme la manifestation concrète de ce passage dont tous prennent confusément conscience : « Maintenant que l'irréparable est consommé, on aurait dit que tous le regrettaient un peu. Mais ils ne le regrettaient que dans la mesure où c'était justement irréparable » (p. 56). Des rapports de voisinage de plus en plus lâches se substituent progressivement aux liens de solidarités et de rivalités interfamiliaux et les Menrad entrent timidement dans la « modernité » des autonomies individuelles par la petite porte de la prolétarianisation sous sa forme la plus précaire du travail saisonnier et la plus brutale de l'exploitation des femmes et des enfants<sup>8</sup>.

Il n'est pas indifférent que l'entrée à l'école de Fouroulou coïncide précisément avec la disparition de l'aïeule qui voyait en lui l'agent futur de la perpétuation de la famille, de la transmission du nom et qui l'avait affublé d'un prénom magique pour le soustraire aux malveillances des hommes et le mettre en intropathie avec les forces cachées du destin : « Ma grand-mère décida péremptoirement de m'appeler Fouroulou (de *effe* = « cacher ») » (p. 21). La mesure va se révéler impuissante à prévenir le destin et vaine face à la marche inexorable de l'Histoire, mais elle aura cependant, comme préparé le chétif rejeton à en capter et transcrire la signification cachée.

Année décisive donc que celle où les fils de Chabane « expédièrent en grande pompe leur mère dans l'éternité », tandis que le dernier représentant du nom était débarqué dans la précipitation à l'école étrangère<sup>9</sup> : « Elle mourut subitement l'année même où j'entrai à l'école » (p. 54) consigne laconiquement et de façon sibylline le texte.

Choc éclair où l'ombre de la grand-mère s'évanouit dans l'inconscience de l'enfant (« Je savais à peine ce que c'était que mourir » - p. 54) pendant que lui-même s'aventure avec effroi dans un monde inconnu. Désormais le chemin du dernier des Menrad allait s'écarter progressivement du trajet programmé par l'aïeule : trace d'une séparation sous l'effet des péchés des hommes.

## **2. Le sacrifice des tantes comme allégorie de la catastrophe structurelle**

La suite de l'histoire, jusqu'à l'entrée de l'adolescent au cours complémentaire — nouvelle étape dans la disjonction du groupe qui, cette fois, se concrétisera par un déplacement dans l'espace — relate le parachèvement de la dislocation de la famille traditionnelle et focalise sur le destin tragique des tantes maternelles.

### *Ancrage maternel et poésie du cœur*

Alors que le procès d'individuation des cellules nucléaires accomplit irrévocablement son œuvre dans la lignée paternelle (« on en arrivait à se dire : chacun pour soi » - p. 67), tandis que les valeurs scolaires mobilisent les efforts du « petit bout d'homme chétif et doux » peu fait pour les rapports de force, les liens du sang continuent à se manifester avec la plus grande force sur l'autre versant généalogique.

Au moment où le principe apocalyptique triomphe des vieilles structures agnatiques de pouvoir fondées sur la dévaluation de la place de la femme, de la mère, dans la structure économique, politique et culturelle, les droits imprescriptibles des liens utérins refont surface. « J'étais le sang de leur sang. Je me confondais avec elles », déclare le narrateur à propos de ses tantes maternelles formulant l'implicite qui gouverne à leur intimité donnée pour naturelle.

C'est donc au lieu de l'ancrage maternel (« mes tantes maternelles — mes vraies tantes — m'adoraient » - p. 22) que la narration rétablit les droits du cœur autrement hypothéqués par des considérations d'intérêt, de prestige ou de convenance et passablement malmenés par le poids de la misère. Car, tandis que tous les membres de la famille paternelle destinaient le descendant mâle à « représenter la force et le courage », la mère « n'avait d'autre prétention que de (l') aimer par-dessus tout » (p. 26). Et c'est par ces affections féminines — celles de la mère, des tantes, des sœurs — que l'enfant expérimente le pan le plus humain de la vie parmi les siens autrement vouée à de pauvres calculs pour assurer la subsistance ou « sauver la face ».

Alors s'insinue dans le texte la proposition d'autres valeurs, de contre-valeurs : celles d'amour, de bonheur, dédaignées sinon ignorées par le code en vigueur, en tous cas abandonnées à la gestion des femmes<sup>10</sup> et qui, ici, sont massivement investies par la branche maternelle.

Les deux tantes, Nana et Khalti, sont la famille de cœur de l'enfant et leur représentation révèle un imaginaire des origines infiniment maternel. Aussi, tandis que la grand-mère paternelle tient son importance dans la représentation de ses qualités viriles, en tant qu'héroïne de l'idéal patriarcal, les tantes sont éminemment féminines (en particulier Nana) et éminemment maternelles.

La vie menée par Fouroulou auprès de ses deux tantes, en compagnie de la grande sœur, substitut de la mère<sup>11</sup>, est donnée par le texte

comme élément matriciel pour la constitution de l'enfant au plan affectif et déterminant pour sa compétence future à créer « un monde à (sa) convenance, un pays de chimères » (p. 47), permettant à celui qui ne pouvait devenir un héros épique de s'affirmer comme auteur romanesque. Affecté par le procès d'énonciation d'un fort coefficient de densité et de bonheur, ce laps de temps passé dans le giron des sœurs de la mère est ressenti comme la vraie vie.

Episode inséré entre « un déjà plus » (code épique et valeurs héroïques) et « un pas encore » (apprentissage d'un code de maîtrise du réel), le souvenir du paradis perdu : « une petite maison sans établi et sans soupente » où l'on se « trouve à l'étroit ainsi que des roitelets dans leur nid rond et obscur » (p. 38) est un espace protégé et fragile où se déroule une histoire qui se joue à partir des bords de l'histoire centrale et qui la ... déborde. Le sens de l'œuvre — non celui qu'elle se donne ouvertement mais celui de son inconscient qui la tient à son insu — y affleure sous la forme d'une intense concentration émotive et d'un grand investissement mythique.

Khalti et Nana sont des êtres d'exception : l'une tient de l'enfant, l'autre de l'ange. Elles constituent avec Fouroulou et sa sœur Baya une famille d'élection : « Nous formâmes bientôt une petite famille en marge de la grande, un cercle intime et égoïste avec nos petits secrets, nos rêves naïfs, nos jeux puérils, nos querelles, vite dissipées dans une atmosphère de tendresse » (p. 41). Et leur nid, miraculeusement échappé au cataclysme, un royaume idyllique dont les roi(telets) sont des femmes et des enfants et où, comme dans les temps bibliques on « travaille la laine et l'argile » (p. 41).

L'enfant qui vit et souffre par l'intermédiaire de ce qu'il voit, est maintenu, dans la minuscule maison des tantes, sous le charme d'un monde de beauté, d'harmonie, de douceur où la réalité et le rêve se côtoient et se chevauchent, où les délicates formes et les fins dessins inventés par les doigts de Nana, potière et tisseuse, sont relayés par les merveilleux contes qui coulent de la bouche de Khalti et donnent créance aux métamorphoses des êtres et aux fantômes qui clouent dans une délicieuse terreur l'enfant blotti entre sa sœur et la sœur de sa mère.

A partir du vu et de l'entendu, le monde de l'expérience s'élargit donnant droit de cité aux chimères, intégrant la tendresse, l'harmonie et la poésie de la maison-miniature apparemment conçue pour abriter un jeu d'enfants non des drames d'adultes. Espace aux dimensions du petit garçon ouvert sur l'immensité de l'imaginaire, flottant sous l'envoûtement des rites de création opérant sur l'argile, la laine et la parole, abolissant les frontières entre le subjectif et l'objectif, faisant vaciller le réel dans l'irréel.

### *Tragédie familiale et fin d'un monde*

Or ce microcosme paradisiaque, lieu d'un bonheur élégiaque et intense, sera la scène tragique où les deux sœurs, prises dans le jeu cosmique



et historique, vont être immolées au changement sous le regard désespéré et impuissant de l'enfant. En fait, par-delà cette harmonie apparente, la nature même des deux tantes les prédisposait à la représentation du deuil et de l'affliction, à l'appel de l'au-delà.

Dès le départ, leur vie est marquée par le signe de l'insécurité radicale, traversée par des indices d'instabilité et de catastrophe, des annonces de rupture. Yasmina, l'ange auquel l'enfant octroie « le doux nom de Nana » (p. 39) romantise le réel et établit un accord mystérieux au monde et aux êtres, tandis que Khalti, l'enfant<sup>12</sup>, « notre folle », arbore la fierté sauvage d'un animal indomptable. « Nerveuse devant la laine (et) l'argile », elle est habile à raconter et à faire vivre les chimères. L'une et l'autre, à travers les signes et les paroles, transmettent à l'enfant une sorte de langage adamique.

Mais l'angélique, en raison même de son décalage par rapport à toute épreuve de réalité, fait surgir la précarité de l'humain. Et la sauvageonne libère en creux, dans le jeu réglé des relations sociales, les lieux où une critique doit opérer

Entre l'une et l'autre se manifeste la même présence de l'oubliée et leurs destins, semblables et différents, font apparaître un principe destructif secrètement et profondément à l'œuvre dans le roman, rendent sensible une expérience de la violence infiniment refoulée, font pressentir une instance catastrophique et messianique prête à libérer le futur enseveli dans tout passé pour le construire avec le présent.

Nana — métaphore du féminin — cumule en ce temps de crise toutes les dévaluations. Orpheline, la protection maternelle lui a été soustraite avant qu'elle ne soit dépossédée par le père. Femme, elle est abandonnée à deux reprises par l'époux englouti dans les arcanes de l'émigration. Mère, « elle enfanta une pauvre chose froide qui l'accompagna au cimetière, qui l'y entraîna plutôt ! » (p. 76).

Alors, par sa mort, l'enseveli excessif d'un passé explose et Khalti pour qui Nana « n'était pas seulement sa sœur » mais « une partie d'elle-même » est prise dans le cataclysme, précipitée dans la folie.

La démence de Khalti transforme la maisonnette de rêve en théâtre tragique, espace du saccage. Et la violence souffrante de la tante délirante revêt aux yeux de l'enfant des aspects de barbarie positive qui rehausse sa beauté, libère son corps, déchaîne le chant sacrilège : « On l'entendit chanter à tue-tête n'importe quoi, chants religieux ou obscènes, criant un air profane avec des louanges au Prophète, vantant la beauté d'une pucelle avec la mélopée des morts » (p. 80). Celle qui perpétuait dans le silence et le mystère de la nuit le cérémonial du conte dit à mi-voix, offre le spectacle du chant scandaleux déclamé à gorge déployée. La gestuelle du corps autant que la scansion de la voix dans le chant provocateur dit la transgression de la loi de pudeur et de discrétion. Et la dissidence faite spectacle met à nu la coercition de l'ordre régnant.

La double tragédie — représentation du deuil — fait apparaître, dans la métamorphose des deux corps souffrants<sup>13</sup>, la précarité du système et, plus particulièrement, du statut qui y est dévolu aux femmes.

Les deux sœurs deviennent spectres pour l'enfant d'un drame qui n'est, ni purement individuel, ni abstraitement universel, mais intimement lié à la situation historique. Il surgit d'une dislocation, d'une contradiction pour le moment sans relèvement ni possible dépassement. Temps de ruine, de discontinuité historique qui atteint le système au cœur de son équilibre en réveillant l'oubliée.

Ce drame de femmes se développe sur fond d'un discours de « l'émancipation » de l'homme propagé à partir de l'école étrangère<sup>14</sup>. Il atteste la bifurcation historique. La vérité n'est plus du côté de la norme endogène mais de l'autre côté ; dans la violence d'une souveraineté qui s'affirme par son pouvoir à fragmenter le code qui régissait la sphère originelle.

A la mort des tantes, la maisonnette, lieu épargné de l'entre-monde, fut vendue et la mère de Fouroulou se replia sur sa propre famille restreinte, se lamentant de n'avoir plus « d'autre refuge que le toit de son mari et d'autres affections que celles de ses enfants » (p. 88).

Et, de même que la mort de la grand-mère avait autorisé la scission familiale, la mort des tantes va consacrer l'insertion de la mère dans la famille du conjoint où le statut ancien ne lui ménageait qu'une place « d'étrangère » jusqu'à ce que son rôle de mère puis de belle-mère l'appelât à travailler à la perpétuation du nom du père. La deuxième partie du livre s'ouvrira sur une nouvelle définition de la famille : la famille nucléaire. Les autres Menrad, à l'exception de l'oncle Lounis, sortiront de la scène romanesque qui verra aussi l'éviction de la femme.

De cette brisure va naître la modification culturelle sans précédent. Arrachées à leur situation d'appartenance dans l'organisme agnatique, les femmes n'ont pas encore les moyens de se construire une individualité. Déchues de leur représentativité sociale dans l'instance généalogique et pas encore appelées à s'en forger une autre, individualisante ; leur image provoque un éclatement à l'intérieur de l'œuvre.

Le destin tout négatif des femmes (« Mes cousines se marieront, peut-être, plus tard, tout comme mes sœurs. Cela paraîtra tout naturel. On naît, on se marie, on meurt de la même façon » - p. 70) qui n'était jusqu'ici que béance, faille à propos de quoi on évite de se poser « des questions embarrassantes » (*ibid.*), prend avec « les malheureuses filles d'Ahmed » une intensité tragique qui fait éclater le continuum du temps.

La catastrophe qui décima la famille maternelle, à travers le traumatisme de l'enfant, la mélancolie, la distanciation du narrateur adulte, fait parler le silence des femmes pour reconstruire le socle historique de la servitude infinie des vaincus comme si, dans cette phase de crise, la question de la femme se posait avec plus d'acuité, affleurait comme symptôme.

### 3. *L'absence au féminin*

A rendre visible cet invisible tapi dans la crise de l'époque, le texte aborde les rivages du silence et de l'inexprimable, suscite la peur et l'angoisse. Et c'est la logique des corps féminins qui figure ce qui est profondément ingouvernable et actualise la catastrophe que le jeu de l'illusion du réel s'avère inapte à représenter.

Corps mort de la grand-mère, corps-cadavre de la jeune tante, corps flétri, vieillissant de la mère, corps spectre de la tante folle : la vie féminine n'est produite que du point de vue de la mort. Il n'est pas jusqu'au petit corps malingre de la cousine Chabha qui n'en porte les stigmates :

« Cette pauvre petite a une figure exsangue. Je revois toujours ses lèvres ridées, sans couleur, ses yeux jaunes et ses grosses joues tombantes. On lui en veut d'être née et peut-être de s'acharner à vivre (...) Elle est morte depuis longtemps, ma chère Chabha, mais son souvenir est resté vivace en moi. Elle a été ma première amie. » (p. 63)

L'allégorie témoigne de la prééminence d'un principe destructif (et du sentiment d'une absence fondamentale) sur le principe de la raison comme maîtrise du destin. Elle met à mal la foi « social-démocrate » du narrateur dans le progrès. En même temps, le code de la représentation étant fatalement pris dans le langage des choses, le monde sensible (fût-il miné par le regard allégorique) n'en demeure pas moins référé à un ailleurs objectif et le corps féminin — motif plus que personnage — exprime la souffrance du narrateur face au déracinement d'une civilisation à la fois niée et revendiquée. L'imaginaire, par le biais de ce motif, s'objectivise en extériorité, atteste l'acuité, chez l'auteur, de la conscience de crise en ses éléments catastrophiques, explique son pessimisme radical et lucide face à l'Histoire, témoigne de son adhésion ambivalente à son temps.

Une telle écriture, émotionnelle, excède de part en part l'ordre linguistique auquel elle fut souvent réduite. L'indicible se déplace dans et par la distance de l'écriture qui est précisément celle de l'étranger à l'origine de la catastrophe, de la désintégration de la structure originelle. Par l'orientation soutenue des mots vers les coins les plus reculés du silence<sup>15</sup>, se trouve produit l'effet de désintégration des signes originels par ceux des nouveaux maîtres.

Dès lors, le touriste évoqué au seuil du récit est impliqué comme témoin à (dé)charge dans le procès de disqualification que le travail de représentation mène à l'endroit du monde représenté. Car ce procès est de même nature, concerne la même histoire que celui où s'origine le désancrage de la figure féminine, figure de la plus grande altérité.



De cette brisure du représenté témoigne la brisure du langage dont elle est la condition. Non pas que l'une précède l'autre comme la cause précède un événement mais en ce qu'elles s'impliquent mutuellement.

C'est pourquoi cette autobiographie est beaucoup plus qu'une aventure individuelle ; elle est une histoire originaire où le féminin travaille et bouleverse les identités établies en même temps qu'il est travaillé, bouleversé par les changements survenus. Dès lors le texte creuse l'absence, en quelque sorte la féminise. Le féminin est devenu à la fois victime et symbole de la désintégration du clan et de son code de représentation du monde et de soi. Il faudra, à présent, attendre que les fragments soient réorganisés en un autre ensemble pour que l'allégorie parle autrement de l'oubliée, du féminin enfoui. Autrement que comme support/manifestation d'une révolution anthropologique qui agite toute la culture en crise et se cristallise, ici, dans les mythes de l'ange et de la folle — figures déssexualisées ou sursexualisées<sup>16</sup> — qui servent de matrice à l'imaginaire, exprimant le procès de marginalisation/dissolution du système social et culturel originaire.

Ainsi celui que l'ancêtre vénérable avait voulu cacher aux forces mauvaises et destructrices en le dissimulant derrière un nom — voile pourvu de vertus apotropaïques — Fouroulou qui anagrammatise, on le sait, Mouloud Feraoun — est-il devenu apte à déchiffrer le sens caché des choses et à le propager, couvert du voile protecteur de la discrétion et de l'humour<sup>17</sup>. Ainsi lui fut-il octroyé la capacité de capter et de transmettre la voix silencieuse des femmes que couvre le vacarme des glapissements, gloussements et autres vociférations auxquels on les a contraintes et qui les spécifient bien comme des êtres privés de parole, réduits à une expression balbutiante et agressive — sauf à véhiculer le merveilleux du conte, comme Khalti.

La figure féminine, dans *Le fils du pauvre*, ne se construit pas à partir de valeurs idéalistes mais bien à l'intérieur d'un complexe historique. Elle est élément d'un code d'organisation et de représentation sociale qui, en son excès interprétatif est appelé à figurer l'entrechoc de temps et d'images. Allégorie du deuil d'une civilisation en train de s'éteindre aussi douloureusement et aussi silencieusement que la chère tante Angélique (« Elle agonisa jusqu'au matin et s'éteignit doucement avec la dernière étoile » - p. 76), la femme, par sa mort tragique marque le sommet des extra-territorialités subies par les vaincus. Elle est aussi le fil conducteur par lequel passe le transfert des signes, la mutation d'une identité, car elle offre la possibilité de se confronter à la différence en soi et par rapport à l'autre. L'allégorie féminine qui est là comme symptôme de cette crise et de cet éclatement du temps est aussi le lieu où la logique de la dépossession rappelle que quiconque domine est l'héritier de tous les oppresseurs. Dès lors le texte construit l'espace où l'oppression coloniale bénéficie de la séculaire domination des femmes et vice-versa. Ce n'est donc qu'à son insu que l'œuvre fait parler le silence des femmes comme effet d'une vieille dénégation autant que du traumatisme historique récent. Le « donné à voir » d'une situation, par la capacité du travail

de l'écriture à soulever le voile sur l'invisible, par-delà le visible, pose alors le lecteur en complice d'une narration autant qu'en critique d'une situation sociale.

Alger, 1987

#### NOTES

1. « Dénoncer » non pas au sens de réfuter ou prendre à partie mais plutôt d'imputer à bon escient certains effets dont le texte porte la marque.

2. Dans les romans de la période précédente — et encore dans *Le sommeil du juste* de Mammeri (1955) — toute tentative d'assimilation était sanctionnée par un échec (mort, folie, alcoolisme...).

3. Nous soulignons.

4. Ces jugements de valeur dans l'énoncé n'ont de validité que dans une éthique qui n'admettrait pas les comportements des paysans de Tizi ce qui n'est pas le cas des habitants de Tizi, ici.

5. Citations tirées du prologue.

6. Le spectre de la justice des *roumis* plane sur les débats qui suivent la bataille et les belligérants auront chacun à payer une amende au caïd, représentant de cette justice auprès de ses concitoyens, ainsi punis comme de vulgaires voyous pour bris de vitres. Mais l'amende pour des gens qui ne manipulent que très peu d'argent sinon pas, accentue leur « pauvreté » et garantit leur sujétion. D'ailleurs la justice locale qui concurrence celle de l'étranger lui est subordonnée et offre le spectacle d'un fonctionnement qui tourne à vide. De même que la bataille des rues est une caricature des guerres tribales, ridicule par ses proportions, son enjeu, ses répercussions ; les tractations de paix, sous l'égide des marabouts et des notables, prennent l'allure d'un cérémonial figé : « Respectueux de la forme, l'amin se fait raconter l'histoire », « le premier qui parle nous donne raison apparemment comme il donnera raison tout à l'heure aux autres. Ceux qui parlent après lui répètent à peu près la même chose. Ils n'apportent de la variété que dans les parenthèses qu'ils ouvrent, les comparaisons dont ils se servent, les rapprochements que leur suggère la situation. La parole est aux Cheikhs ! L'un d'eux sort un vieux livre en arabe tout noir de fumée, enveloppé dans un mouchoir. Il lit quelque chose d'incompréhensible... » (p. 36).

7. Bourdieu P., *Sociologie de l'Algérie*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », n° 802, 3<sup>e</sup> éd., 1970.

8. La superposition des pratiques anciennes (couscous servi aux manœuvres sur le chantier, rétribution des glaneuses en nature) aux lois du marché capitaliste, ménage une transition et supplée quelque peu l'absence ou la rareté de l'argent dans un tel secteur de l'économie (agricole-autochtone) mais fait aussi apparaître plus nettement la rétribution comme moyen de reconstitution de la force de travail maintenue à la limite du minimum vital.

9. On notera l'opposition entre le faste et le sérieux du rite de mise en terre de l'aïeule (« Toute la pompe y était. Les vieux et les vieilles étaient presque jaloux de cet appareil... » - p. 55) et la précipitation, l'improvisation de la préparation de l'enfant le jour de son entrée à l'école, quasi à la sauvette (cf. p. 49).

10. L'épisode où le père de Fouroulou lui cède sa part du repas que l'on servait aux ouvriers sur le chantier, geste qui suscita le dédain moqueur des hommes à l'égard de « ceux qui ne savaient pas élever leurs enfants » tandis qu'il « grava une fois pour toutes dans le cœur de son fils, la mesure de sa tendresse » (p. 61) réfère déjà à un mode de rapports nouveaux entre les membres de la famille (réduite) et qui concentre un plus grand intérêt psychologique et affectif sur les enfants.

11. Cf. texte : « Ce fut ma sœur Baya qui m'introduisit chez mes tantes. D'abord elle m'y portait sur son dos, lorsque j'avais deux ou trois ans, pour me distraire pendant que ma mère s'occupait du ménage » (p. 41).

12. Cf. « Nous avons un terme aimable pour désigner ces sortes de gens : quelque chose entre fou et candide, sans rien de péjoratif. Ont droit à ce titre tous ceux qui ne savent pas dissimuler et qui sont trop sensibles, qui sont sévères pour eux-mêmes et craignent de chagriner autrui, qui oublient leur intérêt et se nuisent par peur de nuire. En général, lorsque les personnes bien sensées les jugent, elles disent : "Ce sont des enfants !". Khalti était une enfant. » (p. 40)

13. Cf. le corps de Nana en train de se disloquer littéralement dans l'enfantement : « on entendait ses entrailles craquer, le flot de sang couler avec le glouglou d'une jarre qu'on renverse » (p. 76).

14. Cf. l'épisode où Fouroulou joue les libre-penseurs pour impressionner ses sœurs lors de l'intervention du marabout au chevet du père malade : « Il se rappelle fort à propos une petite anecdote racontée par son maître, lequel, pour faire plaisir à sa vieille mère qui lui demandait une amulette, lui apporta un jour, un petit papier proprement plié, contenant tout le texte de « La cigale et la fourmi ». Donc, pour montrer à ses sœurs qu'il est un esprit fort et qu'il n'est pas dupe du vieux turban qui vient leur soutirer dix francs, il raconte l'anecdote de l'instituteur en ajoutant que la cigale et la fourmi ont guéri la vieille mieux que ne l'aurait fait une véritable amulette » (p. 94).

15. Ainsi le mutisme du héros entériné par le relais de narrateurs qui s'opère entre la première et la deuxième partie du livre — livre lui-même clivé en un avant et un après la sortie de l'adolescent du territoire ancestral — prend toute sa signification et l'embranchement du texte sur la difficulté linguistique revêt le sens d'une aphasie traumatique non d'une incompétence individuelle.

16. Cf. l'érotisation du corps de Khalti libéré par la folie.

17. On connaît cette définition célèbre de Swift qui fait de l'humour la politesse du désespoir !



Chì in casa di sgiò Babbà... \*

## PLEUREUSES TRADITIONNELLES CORSES LE PANEGYRIQUE DU PATRILIGNAGE

Ghjermana de ZERBI

« Les femmes qui hurlent, s'égratignent le visage et s'arrachent les cheveux, selon l'usage des Maures, paieront dix livres chaque fois, et le défunt sera privé de messe. Nous défendons les cantilènes ou *vocerì*, les repas funèbres, ainsi que la distribution de vin, de pain et de viande que l'on fait le septième jour. »

Ce texte d'un évêque de Corse condamnant officiellement la pratique du *voceru* date de 1574<sup>1</sup>. Il sera suivi de plusieurs autres interdictions et peu à peu, *quell'infernal piagnisteo*, « ces pleurnicheries infernales », selon le mot d'un autre ecclésiastique<sup>2</sup>, vont disparaître sous les efforts conjugués de l'Eglise et, plus tard, de la nouvelle sensibilité héritée de la culture française.

En 1843, le poète bastiais Salvatore Viale qualifiera les lamentations funèbres d'*elegiaci pettegolezzi*<sup>3</sup>, de « commérages élégiaques », et, à sa suite, un autre Corse de moindre renom parlera de « pieux déluge métaphorique ».

En butte à de condescendants reproches au sein même de leur famille, les pleureuses tenteront de résister. A son fils qui l'exhortait à plus de retenue, l'une d'elles répondra, utilisant l'improvisation habituelle en situation :

---

\* « Car dans la maison de Monsieur mon père... » (*voceru di Paduva Maria*).

*Hè ghjuntu lu me figliolu  
E' trova ch'e facciu male  
Ma nun possu stallu à sente  
Ch'ùn saria naturale  
Vole ch'e pienga a Matteu  
A' l'usu cuntinentale*<sup>4</sup>

Mon fils est arrivé  
Et il trouve que j'ai tort  
Mais je ne peux l'écouter  
Car ça ne serait pas normal  
Il veut que je pleure Matteu  
Selon l'usage du Continent

Devenues ainsi totalement indécentes les manifestations traditionnelles de la douleur vont s'éteindre dans les années trente<sup>5</sup>, bien qu'avec des persistance sporadiques beaucoup plus tardives et une rémanence certaine encore aujourd'hui au niveau des pratiques mortuaires<sup>6</sup>.

### *Les raisons d'un choix*

Chair de la chair des femmes corses, les *vucerati* sont fascinants par l'intensité des sentiments qui s'y expriment. Admirables chefs-d'œuvres de sensibilité et de passion, de tendresse et de violence, ils témoignent du génie poétique de notre peuple dont l'art, au cours de siècles de tribulations, s'est essentiellement réfugié dans le chant et la poésie. Ils témoignent aussi de la pérennité des structures archétypales originelles parvenues intactes jusqu'à nous ; ils témoignent donc de la solidité et de la résistance du « socle mythique »<sup>7</sup>.

Aujourd'hui que les voix des pleureuses se sont tues, les *vucerati* qui nous ont été transmis sont là pour dire à la face de ceux qui veulent la voir, la force et l'originalité d'une culture populaire. C'est à ce titre qu'ils méritent admiration et respect<sup>8</sup>.

### *Le corpus*

Les plus anciens textes de *voceri* dont nous disposons datent dans leur grande majorité du début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>, et malgré les altérations que subit une tradition qui passe de l'oralité à l'écriture, on peut affirmer que ces chants reflètent profondément et fidèlement les façons de vivre et de penser d'une société rurale culturellement sinon socialement homogène : une société précapitaliste, que l'on peut donc qualifier de traditionnelle, dont la cohésion n'est pas encore menacée par les bouleversements à venir, et sur les structures sociales et mentales de laquelle le rattachement à la France, intervenu depuis une cinquantaine d'années (1769), n'a pas pour lors d'incidences.

### *Le rite de la mort et le sens des vucerati*

Libérer sa douleur, « faire mourir le mort en nous » selon l'expression de Benedetto Croce, reprise par Ernesto de Martino<sup>10</sup>, de façon à ce que la vie puisse reprendre, aider le mort à aborder, apaisé, le royaume des

ombres, faire qu'il n'y erre pas indéfiniment dans les souffrances mais aussi qu'il ne revienne sur terre tourmenter les vivants, effectuer la séparation entre les deux mondes, l'ici-bas et l'au-delà, voilà la fonction première du rite mortuaire, la fonction des pleurs rituels.

Comme elle gère la vie, la femme gère la mort, elle est donc investie d'une tâche essentielle et son discours dans les lamentations funéraires, est loin d'être de pure forme. Certes, récurrence des tournures obligées, notamment chez les pleureuses semi-professionnelles, utilisation d'images conventionnelles pour toutes (que le *vuceratu* soit « de commande » ou non), tout cela est inévitable et fait partie de l'aspect technique, l'apprentissage passant par l'utilisation de certains stéréotypes. Mais au-delà des formes conventionnelles fixées par le rite et l'usage, la parole poétique corse, et particulièrement celle du *vuceratu*, est, par la force et l'originalité de l'improvisation, une actualisation unique et permanente du drame de chacun. La puissance du *vuceratu* est de renouveler, à chaque manifestation, la passion de ceux par qui et pour qui il est composé.

### *La société corse : agonistique et patriarcale*

Superbe des riches envers les pauvres, arrogance des notables, désir effréné de tous de parvenir à un statut social enviable, voici ce que révélerait d'abord les *vocerî*.

Mais plus encore, identification des pleureuses (*vuceratrici*) aux valeurs mâles les plus affichées, affirmation claire de la destinée de la femme, servante douce et vierge pieuse, ou bien courtisane effrontée, dévoreuse d'hommes sans défense, droits et courageux, voilà ce dont ces chants témoignent ensuite clairement.

Car les femmes corses, comme toutes leurs sœurs de la Méditerranée, sont les gardiennes farouches des valeurs patriarcales qu'elles défendent avec excès et conviction.

Dans cette société, régie par un code de l'honneur très strict, hommes et femmes n'ont de cesse de se conformer à ce qui donne force et cohérence au groupe : aux hommes d'acquiescer l'honneur par leur travail, leur courage, leur valeur morale, aux femmes de le maintenir grâce à leur réserve, leur chasteté, leur travail domestique également. Aux uns et aux autres de savoir tenir leur rang. Besoin mystique de posséder pour être reconnu, considéré, importance de l'avoir pour être, et besoin de paraître pour conserver ce bénéfice, tels sont les fondements du comportement des Corses.

De cette nécessité de paraître va découler l'omniprésence du regard. La société corse est une société du contrôle réciproque et total des uns par les autres.

Regard positif d'autrui à rechercher, regard valorisant au devant duquel il faut aller, mais inversement, regard négatif à éviter, regard qui humilie, à fuir et regard qui peut détruire l'honneur à conjurer. Tout cela va induire un jeu complexe du savoir montrer et du savoir cacher.



Pouvoir entrer en compétition avec les autres, savoir se mesurer, défier autrui et chercher à l'abaisser pour se grandir soi-même, voilà une des règles fondamentales de ce jeu complexe et voilà posés les repères de cette société insulaire éminemment conflictuelle où à tout instant l'équilibre menace d'être rompu. En effet l'individu n'est pas seulement comptable de ses propres faits et gestes, il est également solidaire des dires et des actes de l'ensemble de son groupe familial : qu'un membre du groupe déroge au code de l'honneur, sa chute entraîne celle de toute sa famille et pour plusieurs générations.

Cet idéal patriarcal de la société corse, basé sur l'affirmation de la supériorité naturelle de l'homme, jamais les femmes ne le transgressent. Ces mères, ces sœurs, ces épouses adhèrent sans réserve à un système qui les opprime et où elles ne sont jamais que des faire-valoir indispensables.

Infériorisées par l'autorité masculine mais dévouées au système qui leur accorde d'autant plus de poids qu'elles s'en font les chantres, les femmes, divisées entre elles, concurrentes, n'ont de crédit que dans la mesure où elles sont solidaires des hommes, de la morale masculine.

Elevées, puis maintenues, dans le respect de l'ordre mâle, fillettes, jeunes filles et jeunes femmes vivent dans le culte du père, des oncles, des frères, au service desquels elles sont, même s'ils sont beaucoup plus jeunes qu'elles.

Minorées dans leur statut, leur admiration pour les hommes confine à l'androlâtrie. Intériorisant la péjoration de leur être qu'on leur a inculquée dès la naissance, jusqu'à devenir farouchement misogynes, elles reprennent à leur compte le mépris pour les autres femmes et la dénonciation des « déviantes ». C'est ainsi que la violence inouïe avec laquelle les *vuceratrici* jettent l'opprobre sur leurs semblables est une violence qui n'a d'égale que celle du meurtre, car la femme déshonorée meurt à la communauté.

Femmes dont la meilleure justification de l'existence est la maternité qui leur octroie statut social et considération.

Par cette maternité d'enfants mâles, compensation de bien des souffrances, de bien des frustrations, les mères vont parvenir, en avançant en âge, à exercer une influence non négligeable sur leurs fils.

Mais pourquoi s'obstiner à parler de *matriarcat* alors qu'il ne s'agit que d'un renforcement des structures patriarcales, l'autorité qu'exercent les femmes n'allant jamais que dans le sens de la défense et illustration de l'ordre mâle ?

Jamais les mères ne contestent cet ordre auquel elles sont attachées par le sang de leurs fils, leur sang. Si l'on peut parler avec certitude du poids, de l'autorité des femmes âgées, il ne peut en aucun cas s'agir de matriarcat, ce qui signifierait que les femmes exercent un pouvoir spécifique dans le domaine public, dans le domaine de la loi. Ce « pouvoir » est au service du patriarcat.

L'androlâtrie

Sans les hommes, les femmes ne sont rien. Elles n'existent pas encore ou elles n'existent plus : la jeune fille dont les cinq frères sont morts se lamente :

*Avà sì chì l'aghju persu  
Lu dirittu di raghjoni*

Maintenant j'ai vraiment perdu  
Le droit de la raison

et la femme d'un berger lui fait écho :

*Quandu Antone nun ci ghjunghje  
Sò priva di libertà*

Quand Antoine n'arrive pas  
Je suis privée de liberté

Les métaphores concernant les hommes défunts sont plus variées, riches et colorées que celles qui déplorent la mort d'une femme, fût-elle une jeune fille enlevée à la fleur de l'âge.

Les images de la beauté qui décrivent les hommes :

*O lo mio sole  
Chì erate così snello*

O mon soleil  
Vous qui étiez si élégant

*O li me cinque fratelli  
O li me cinque fagiani*

O mes cinq frères  
O vous mes cinq faisans

sont parachevées par les notions de puissance et de force :

*Erati la me culonna  
Erati lu me puntello  
Erati la me grandezza*

Vous étiez ma colonne  
Vous étiez mon étau  
Vous étiez ma grandeur

*Perchè eri lo mio falco  
Della casa lo puntello*

Parce que tu étais mon faucon  
L'étau de la maison

*Son caduti li puntelli  
Il tempio sì n'hè falato*

Les poutres-maîtresses se sont  
[effondrées]  
Le temple s'est écroulé

*La me arma violenti  
La me spada sopraffina*

Mon arme violente  
Mon épée excellente

*Lu mio marmaro piantato  
Lu vapore in altu mare*

Ma colonne de marbre dressée  
Mon navire en haute mer

Jamais les femmes — qu'une légende décidément tenace continue de donner comme toutes puissantes — ne sont qualifiées dans les *vucerati* de « poutres-maîtresses » de la maison.

Des notions viriles de force, de puissance, puis de soutien, on glisse aux qualités de rayonnement intellectuel et moral, sur lequel toute la lignée peut s'appuyer.

*Tù l'onori di la pievi  
Rispettu di li parenti*

Toi l'honneur de la pieve <sup>11</sup>  
Le respect de tous tes parents

*O lu mio tallu nuvellu  
La speranza e lo gioiello  
Di tutta la parentia  
Lo rispetto e lo puntello*

O ma branche nouvelle  
Mon espérance et mon joyau  
De toute la parentèle  
Le respect et le soutien

Alors que la beauté des femmes laisse transparaître leurs vertus virginales, reflet d'une nature vouée depuis toujours à un sort qui n'est pas de ce monde :

*O figliola lu to visu  
Cusì biancu è rusulatu  
Fattu per lu Paradisu*

Ma fille ton visage  
Si blanc et rose  
Fait pour le Paradis

*Chì nascì pè u Paradisu  
A' stu mondu ùn pò invechjà*

Qui naquit pour le Paradis  
Ne peut vieillir en ce monde

*Perchè ùn era degnu lu mondu  
D'avè cusì bellu visu  
O quantu serà più bellu  
Avale lu Paradisu*

Parce que le monde d'ici-bas n'était pas  
[digne  
D'un aussi beau visage que le tien  
O combien le Paradis  
Sera plus beau désormais

*Era di lu Paradisu  
Lu to core innamuratu*

C'est du Paradis  
que ton cœur était amoureux

Pour ce qui est des qualités « terrestres » de ces mêmes femmes, ce sont avant tout celles de bonnes ménagères et de garde-malades que l'on attend d'elles, à exercer dans le clos de l'espace domestique :

*Ella ùn mi mandava à legne  
À mulinu nè à funtana  
Perchè à mè la mio figliola  
Mi tenia da piuvana*

Elle ne m'envoyait pas ramasser le bois  
Ni au moulin, ni à la fontaine  
Car ma fille avait pour moi  
Les égards que l'on doit à un chanoine

*S'eo cascu malata in lettu  
Chì m'asciuverà u sudore  
Chì mi derà un gottu d'acqua  
Chì nun mi lascerà more ?*

Si je dois m'aliter  
Qui essuiera mon front  
Qui me donnera à boire  
Qui m'empêchera de mourir ?



*Servili signi bichjeri  
Tù chì la sapie fà  
E' la facie vulinteri*

Offre-leur à boire à tous  
Toi qui le faisais si bien  
Et t'en acquittais de si bonne grâce

En revanche les vertus masculines rayonnent et illuminent non seulement les alentours, mais la Corse entière !

*O la pompa di Niolu  
O lu fior di li sculari*

Toi la splendeur du Niolu  
Toi la fleur des écoliers

*Lu fior di li zitilloni  
Ch'adurnava la muntagna*

Toi la fleur des jeunes gens  
Toi qui ornais la montagne

*Il fior d'ogni cavaliere  
Della Corsica il gioiello*

L'élite des gentilshommes  
Le joyau de la Corse

On pourrait aisément rétorquer qu'il ne faut voir là que simple reflet de l'habituelle division sexuelle des tâches et des rôles : aux femmes le domestique, le privé, l'intérieur, aux hommes le public, le social, l'extérieur.

Certes, mais ces deux rôles nécessairement complémentaires ont induit depuis toujours un comportement dominateur pour les hommes, une attitude de respect et de soumission pour les femmes. Quelle meilleur preuve que cette façon différente d'occuper les mêmes espaces ? Ici, l'église : retenue et modestie pour une femme :

*In la ghjesgia tutti quanti  
Da l'ultimu finu à lu primu  
Guardavamu solu à tè(ne)  
Ma tù nun guardave à nimu  
E' appena dettu la messa  
Mi dicie « mammà, partimu »*

Tous à l'église  
Du dernier au premier  
Ne regardaient que toi  
Mais toi tu ne voyais personne  
Et aussitôt la messe terminée  
Tu me disais « maman, partons »

Superbe et assurance pour les hommes :

*O Pieru lu me cuntentu  
O Orà lu me fratellu  
Indu la chjesa di Tallà  
Nun ci n'entria cum'ed ellu*

O Pierre mon joyeux  
Horace mon frère  
Dans l'église de Tallà  
Il n'entrait personne de sa qualité

C'est par des démonstrations permanentes et ostentatoires des vertus de la lignée que l'on espère s'attirer l'estime de la communauté :

*Or sapete ch'in nostra casa  
Ci sò stati l'omi rari  
Ci sò abitati li preti*

Vous savez que chez nous  
Il y a eu des hommes de qualité  
Nous avons donné des prêtres

<i>Parcittori è singolari</i>	Des percepteurs et de grands [personnages]
<i>E' po ci sò le spallette</i>	Et puis il y a eu les galons
<i>Di li so nipoti cari</i>	De ses chers neveux

La considération s'obtiendra tout autant par l'étalage des biens, l'exhibition des richesses (car l'importance du patrimoine est un gage essentiel de respectabilité) que par le rappel des qualités intellectuelles et morales.

<i>O Mattè chì purterà</i>	Mathieu qui donc portera
<i>Tutti li to camisgiotti</i>	Toutes tes chemises
<i>Nun eri cum'è sti latrì</i>	Tu n'étais pas comme ces misérables
<i>Chì non anu ch'è pillotti</i>	Qui ne possèdent que des haillons

<i>Falemucine di sottu</i>	Descendons à l'étage au-dessous
<i>Di mamma o Carlu Dumè</i>	Carlu Dumenicu chéri de ta mère
<i>Ci hè diciottu camisgiotti</i>	Il y a dix-huit chemises
<i>Tutti stirati per tè</i>	Que l'on vient de repasser pour toi

<i>Quale hè chì la guderà</i>	Qui donc maintenant va bénéficier
<i>La vigna di le Mezane</i>	De la vigne des Mezane
<i>La casa di li Pirelli</i>	De la maison des Pirelli
<i>Tutt'avvinta à persiane</i>	Tout entourée de persiennes

Dans la course à l'honorabilité, au prestige social, on fait figurer les femmes parce qu'elles font partie de la prospérité familiale et que leur trousseau, leurs bijoux témoignent de la richesse du lignage :

<i>E to dodeci strapunte</i>	Tes douze matelas
<i>Cù le vintiquattru anelle</i>	Et tes vingt-quatre bagues
<i>Quale hè chì le guderà</i>	Qui en aura la jouissance
<i>Fiore di le giuvanelle</i>	Toi la fine fleur des jeunes filles ?

<i>E cultrici di la seta</i>	Les couvertures de soie
<i>E lenzole di Cambrà</i>	Les draps de Cambrai
<i>O cara di la to mamma</i>	O chérie de ta mère
<i>Quale hè chì le guderà</i>	Qui en profitera ?

Cependant le prestige intellectuel, le rayonnement social, l'autorité et le renom viennent des hommes et d'eux seuls. Ce sont eux qui confèrent du lustre au lignage, et la valorisation emphatique de leurs qualités intellectuelles et morales répond à ce besoin immodéré d'existence sociale.

<i>Quellu ghjornu chì spirasti</i>	Le jour où tu rendis l'âme
<i>Adunisti i to sculari</i>	Tu avais réuni tes élèves
<i>Ancu allora l'ammunisti</i>	Même ce jour-là tu leur prodigas
<i>Cù li to cunsigli rari</i>	Tes conseils précieux
<i>Per la via di u Paradisu</i>	Et tu sus leur indiquer
<i>Li sapisti indirizzari</i>	La voie du Paradis
<i>O la pompa di Niolu</i>	O la splendeur du Niolu
<i>O lu fior di li sculari</i>	L'élite des séminaristes
<i>Voi o riccu di custumi</i>	Vous si riche de bonnes manières
<i>Dì talenti è di danari</i>	De talents et de fortune

Conseils précieux, bonne éducation, talents intellectuels sont l'apanage des hommes. Là encore on pourrait arguer que « l'instruction » était seulement réservée aux hommes puisque la destinée d'une femme devait s'accomplir au foyer et que le maître d'école, l'abbé ou l'avocat ne pouvaient appartenir qu'au sexe masculin. Sans doute, mais ils continuaient ainsi à parachever une domination intellectuelle et morale par ailleurs déjà bien établie.

### *La prééminence du sang*

A ces dithyrambes en l'honneur des vertus masculines, il convient d'apporter une précision significative : à examiner de plus près les destinataires masculins des *vucerati* on aperçoit une différence fondamentale de ton, de contenu entre les lamentations pour les époux et celles pour les pères, les frères, les fils.

En effet, lorsqu'elles pleurent leurs époux, les femmes s'attachent davantage à vanter leurs qualités individuelles de beauté physique, ou de valeur personnelle intervenant dans l'harmonie du couple. C'est la perte du compagnon qu'elles pleurent, ou celle du père de leurs enfants. C'est le cas pour le très beau *voceru di Nunziola* où les expressions de l'amour et de la tendresse jaillissent en un feu d'artifice de qualificatifs lyriques :

<i>Lu me cipressu frundutu</i>	Mon cyprès feuillu
<i>La me uva muscatella</i>	Mon raisin muscat
<i>La me pasta inzuccherata</i>	Ma pâte sucrée
<i>Le me manna dolci è bella</i>	Ma manne douce et belle
<i>O li me colpi fatali</i>	O quel coup fatal
<i>E di Grisgiò la me stella</i>	Toi l'étoile de Grisgiola [leur fille]

De même la femme du berger Antone déplore la perte de la force de travail :



*Lu nostru granu in culori  
Quale hè chì lu sigherà  
Chì senza tè o to moglia  
Nun sà più adduve elle và*

Notre blé qui a mûri  
Qui va le moissonner  
Car sans toi, ta femme  
Ne sait plus ce qu'elle doit faire

Cependant ceux dont les vertus rejaillissent sur l'ensemble de la lignée, ceux qui portent « la splendeur du nom », ce sont les pères et les frères des pleureuses :

*Questi sò li scudi bianchi  
Di Babbà sò le pinnate  
Quelle chì per ellu scrisse  
A' tavulinu le nuttate*

Voilà la récompense des blancs écus  
Et celle des innombrables lettres  
Que mon père a écrite pour lui  
[le meurtrier]  
Des nuits entières à son écritoire

s'exclame la sœur de Matteu.

*Grazie di u vostru danaru  
Grazie di e vostre piastrine  
Chì in casa di sgiò Babbà  
Sì misuranu à bacini  
E' ùn sò scudi di Francia  
Ma ne sò dopii zecchini*

Je vous remercie pour votre argent  
Je vous remercie pour vos pièces  
Mais dans la maison de mon père  
On les mesure en boisseaux  
Et ce ne sont pas des écus français  
Ce sont des doubles sequins

s'indigne Paduva Maria, que la mère du jeune homme qu'elle aimait n'a pas voulu pour belle-fille, mais qui s'offre à réparer, maintenant qu'il est mort, en acceptant la jeune fille comme veuve sous son toit.

L'arrogante Maddalena, du village de A Penta, en Casinca, se plaint d'apprendre que sa sœur, qu'elle savait mariée en dessous de sa condition de naissance, ait été misérablement vêtue, portant ainsi atteinte au renom de son père :

*Or quand'eu intesi cusi  
Mi sentii crepà lu core  
E' falai sempre pienghjendu  
A' A Penta, da Sant'Antone  
Dissi « e figliole di Babbu  
Bramanu ancu lu culore »*

Lorsque j'entendis cela  
Mon cœur se brisa de douleur  
Et je redescendis en pleurant  
Depuis Sant'Antone jusqu'à A Penta  
En disant « les filles de mon père  
Manquent même de robes de couleur »

Et elle poursuit, s'adressant à sa sœur morte :

*Duve sò li to scufiotti  
Duve sò li cappellini  
Questu hè l'onor ch'è faci  
A' la Casa Alibertini ?*

Où sont donc tes coiffes  
Où sont donc tes chapeaux  
C'est ainsi que tu fais honneur  
A la famille Alibertini ?

Et lorsqu'elle s'entend rappeler à un peu plus de discrétion par la belle-famille de sa sœur, offusquée de tant d'insolence, elle s'empresse d'exciper de l'ancienneté de sa lignée :

*Nun avete fattu errore  
Nun pudete trasgredi  
Eu sò di li nomi antichi  
E' mi chjamanu cusi*

Vous n'avez pas fait erreur  
Vous ne pouvez commettre d'impair  
J'appartiens à une famille ancienne  
Et l'on m'appelle bien ainsi

C'est donc aux frères et aux pères, crédités d'actions glorieuses et de noblesse de sentiments, que vont les marques de l'amour déférent, car c'est sur eux que repose la grandeur et la pérennité du lignage. Et seul le patrilignage mérite respect. Des familles maternelles, jamais un mot.

Maria-Filice, devant le cadavre de son frère assassiné, ne peut que dire :

*D'una razza cusì grande  
Laschi sola una surella  
Senza cugini carnali  
Povara orfana è zitella  
Ma per fà la to vindetta  
Stà sicuru basta anch'ella*

D'une lignée si valeureuse  
Tu ne laisses qu'une sœur  
Sans cousins germains  
Pauvre, orpheline et jeune  
Mais pour te venger  
Sois tranquille, elle suffira

À propos des frères, il est à remarquer combien sont admirables les *vucerati* composés pour eux. Les accents de la douleur, en cette occasion, atteignent dans le tragique les sommets de la beauté et de la grandeur poétique. Certains d'entre eux, comme celui pour le bandit Caninu, qui relate un épisode de la pacification de la Corse par l'armée française en 1794, ou le *voceru*, o *Mattè di la surella* (« Mathieu, le chéri de ta sœur »), pour ne citer que ces deux-là, sont de réels chefs-d'œuvre dramatiques.

Ces *vucerati* illustrent clairement la relation privilégiée qui existe entre frère et sœur dans la société corse. Déjà Niccolò Tommaseo, qui avait révélé aux Corses l'exceptionnelle richesse de leurs chants populaires, avait ressenti le caractère particulièrement fort de cette relation, qu'il exprimait ainsi dans le style romantique de l'époque : *Spesso lamentano le sorelle sul morto : e sono que voceri de' più pietosi ... La sorella è all'uomo la prima compagna, la prima amica ...*<sup>12</sup>.

Et Georges Ravis-Giordani, ethnologue corse, exprime lui aussi la force de ce lien dans son article « La femme corse : images et réalités » : « Dans un univers dominé par l'idéal fascinant — à la fois désiré et refusé — du « vivre entre soi » qu'évoque Claude Lévi-Strauss, la relation du frère et de la sœur est en quelque sorte la relation archétypale de l'homme et de la femme »<sup>13</sup>.

En effet, la jeune fille de Tassu dont le frère, instituteur, vient de mourir, ne s'exclame-t-elle pas :

*Nun c'era coppia cusi rara  
Cum'è eiu è lu me fratellu*

Il n'était couple aussi parfait  
Que mon frère et moi

Et également, la sœur du bandit Caninu compose un véritable chant d'amour :

*Lu mio, largu di spaddera  
Lu mio minutu di vita  
Cum'è tè nun ci n'era  
Parie una mazza fiurita  
Solu u pinseru di tè  
Or sustene la mio vita*

Mon large d'épaules  
Et mince de taille  
Personne ne pouvait t'égaliser  
Tu semblais une plante fleurie  
Seule la pensée de toi  
Soutient désormais ma vie

Quant aux fils, ils cumulent certes les deux dimensions : ils sont du sang de la pleureuse et font que leur mère « existe » en perpétuant une lignée mâle. Mais ce patrilignage qui continue grâce à elle n'est pas le leur et c'est en fin de compte avec leurs frères que les femmes ont les relations affectives les plus fortes car elles réunissent égalité, familiarité et consanguinité totale.

Seul *u sangue stringhje*, « le sang resserre », les liens ; cela est si vrai que l'alliance n'est jamais qu'une inimitié provisoirement éteinte, mais prête à repartir. Ainsi nous voyons les femmes se désolidariser parfaitement d'hommes qui sont leurs alliés (en l'occurrence, les époux de leurs parentes de sang).

Ce sont Maddalena, de A Penta, que nous avons vue plus haut se lamentant sur la vie de privation menée par sa sœur Cecca et qui en fait maintenant reproche au mari de celle-ci :

*A lu paese di Prunu  
Tù nun ci ai avutu sorte  
Ma ch'è t'hà purtatu quì  
Possa fà la malamorte*

Au village de Prunu  
Tu n'as pas eu de chance  
Mais que celui qui t'y a amenée  
Puisse périr de malemort

Une autre *vuceratrice*, Zia Prisilia, de Zuani, pleure sa nièce, appelée elle aussi Cecca, morte, enceinte, pour avoir trop travaillé aux durs labeurs de la moisson. Zia Prisilia reproche violemment au mari de Cecca son avarice et son égoïsme, elle le maudit comme on maudit un assassin :

*Ma serratemi issa porta  
Incù una bella serratura  
Ch'ellu ùn abbia da entrà  
L'ochju di a impetratura  
O Ceccè cara di zia  
Ch'ì ti facia paura*

Mais fermez donc cette porte  
Avec une forte serrure  
Que ne puisse entrer  
Ce monstre à l'œil de scarite <sup>14</sup>  
O Ceccecca chérie de ta tante  
Lui qui te faisait si peur

et elle poursuit que, ne pouvant le tuer puisqu'elle est femme, elle le tourmentera de ses vers vindicatifs jusqu'à ce qu'il « crève comme un crapaud maudit ».



Enfin une troisième pleureuse, stupéfaite d'entendre que sa sœur n'avait pas fait le riche mariage que l'on croyait, éclate en imprécations contre ce beau-frère menteur :

<i>Ista mane lu to omu</i>	Ce matin ton mari
<i>Hà ficcatu lu curpettu</i>	A endossé son gilet
<i>Quant'è tù ci ai messu punti</i>	Autant que tu y as mis de points
<i>Ch'ellu lecchi di stilettu</i>	Qu'il reçoive de coups de couteau
<i>Quant'è tù ci ai messu acate</i>	Autant que tu y as mis d'aiguillées
<i>Ch'ellu lecchi di sciuppettu</i>	Qu'il reçoive de coups de pistolet

Toutes ces femmes ne se sentent aucun lien avec des hommes apparentés à leurs sœurs ou nièce et crient vengeance au même titre que s'il s'agissait d'ennemis héréditaires.

### *Le vuceratu comme hymne à la vie*

Les excès ostentatoires du *vuceratu*, l'emphase dont ils font preuve remplissent une importante fonction sociale : le besoin de paraître s'y donne libre cours et, avec lui, s'expriment en même temps passions et conflits soigneusement contenus jusque-là. C'est encore une fois aux travaux remarquables de Fernand Etori que nous devons d'apprendre combien les tensions individuelles ou familiales peuvent se libérer dans les lamentations funèbres et donner lieu à des règlements de compte féroces <sup>15</sup>.

Mais parmi les fonctions premières du *vuceratu*, émergences de structures archaïques fondamentales coordonnées par le rite (libération de la douleur, apaisement de l'âme du défunt, séparation du monde des vivants de celui des morts), il en est une dont le caractère apotropaïque n'a, me semble-t-il, pas été relevée à ce jour : c'est la volonté de se protéger en conjurant la mort.

Il n'y a pas que la peur de l'âme damnée ou « mal passée » qui épouvante les hommes, la mort qui affaiblit la communauté des vivants les effraie tout autant. La mort est déséquilibre du groupe, elle est offense à la collectivité, et le rôle du *vuceratu*, pour répondre à cette angoisse, est de nier la mutilation, d'opposer à la privation de vie une démonstration de surcroît de vitalité.

A cette menace de destruction, le groupe doit faire face et imposer sa supériorité, montrer qu'il continue aussi fort et cohérent.

Véritable acte de régénération, le *vuceratu* est un défi à la mort. C'est le triomphe d'Eros sur Thanatos.

<i>Chì in casa di sgiò Babbà</i>	Car dans la maison de Monsieur mon
<i>Ci ne sò quattru fontane</i>	[père]
<i>Una di lu rossu vinu</i>	Coulent quatre fontaines
<i>L'altra di lu biancu pane</i>	La première de vin rouge

*Una di l'amor di Diu  
L'altra di la caritane*

L'autre de pain blanc  
L'une d'amour de Dieu  
La dernière de charité

rétorque dans son dépit la jeune Paduva Maria.

Fait tout autant pour les vivants que pour les morts, le *vuceratu* réunit ainsi dans cette auto-glorification poussée au paroxysme, le besoin d'être reconnu par le groupe social et l'affirmation propitiatoire de la pérennité de l'espèce.

Et cet acte de foi en la vie, cette véritable re-naissance de la communauté est l'œuvre des femmes dont le destin est de perpétuer et de gérer la vie.

### *Le vuceratu comme meurtre*

Mais s'il peut ramener le groupe à la vie par cette obstination à nier la mort, à régénérer le lignage, le *vuceratu* a également comme but avoué, la mission de détruire l'autre, le non-soi, tant il est vrai que la loi de l'honneur veut qu'on s'élève d'autant mieux que l'on sait abaisser autrui. Alors tous les coups sont permis, dérision, mépris, outrages violents. En les humiliant publiquement, en les déshonorant, on supprime des rivaux dans la course à la considération, à la respectabilité, à l'honneur, nœud vital des sociétés traditionnelles méditerranéennes.

*Fassi onore, sapessi fà rispettà*, « se faire honneur, savoir se faire respecter », *sapè figurà*, « savoir paraître », passe autant par la valorisation de soi et des siens que par la violence verbale et l'agressivité à l'égard des autres.

Les maux physiques, la perte des siens, la misère la plus cruelle sont supportables tant qu'on a encore l'honneur mais être objet de dérision est la chose la plus redoutable qui puisse arriver. C'est le cri de douleur de la mère de Carlu Dumenicu assassiné pour avoir abusé d'une jeune fille :

*Ch'è no abbiamu dannu è risa  
O quant'ella mi dispiace*

Que nous ayons dommage et honte  
Combien cela me fait mal

Alors, pour ne pas subir les sarcasmes du groupe, on prend les devants par des accusations de misérable vénalité, d'indignité morale, de malhonnêteté à l'adresse des hommes :

*Ùn pensate ch'o vi passi  
Ghjammatteu per Ghjacarone  
Latru contrassegna boi*

Ne croyez pas que j'échangerais  
Ghjammatteu contre Ghjacarone  
Voleur falsificateur de marques de  
[bestiaux]

*Usu à fa lu cumpagnone  
Omu à vendesi in galea  
Per un pane di granone*

Habitué à faire le valet  
Capable de partir aux galères  
Pour un pain de maïs

La pauvreté elle-même devient un vice dans ces assauts injurieux :

<i>A' lu paese di Prunu</i>	Au village de Prunu
<i>Eu nun c'era stata mai</i>	Je n'y étais jamais allée
<i>Eranu què li paesi</i>	C'était donc ça les villages
<i>Chì parianu citai ?</i>	Qui ressemblaient à des villes ?
<i>Ma chì case di pastori</i>	Mais ce ne sont que cabanes de
<i>Qui nun ci s'allogia mai !</i>	[bergers
	Où l'on ne peut guère loger !

Et cette même *vuceratrice*, qui en veut tellement à la modeste belle-famille de sa sœur, continue de persifler :

<i>Or duve hè lu to damascu</i>	Mais où est ton damas
<i>E' duve hè lu to villutu</i>	Mais où est ton velours
<i>Chì n'hà fattu lu to maritu</i>	Qu'en a donc fait ton mari
<i>L'hà impignatu o l'hà vindutu</i>	L'a-t-il gagé ? L'a-t-il vendu ?
<i>Mancu in questa l'occasione</i>	Pas même en cette occasion suprême
<i>A' dossu ti s'hè vidutu !</i>	On ne t'en a revêtué !

Même attitude pour une autre sœur qui ne peut admettre la pauvreté dans laquelle vivait la défunte, et qui fait mine de lui en faire reproche, alors qu'elle veut humilier le mari de celle-ci :

<i>Hè questu lu vinu frescu</i>	C'est donc là le vin frais
<i>Ch'è tù m'avia allucatu</i>	Que tu m'avais réservé
<i>Acqua cotta di trè ghjorni</i>	De l'eau bouillie de trois jours
<i>In un buccale affumicatu</i>	Dans un vase enfumé !

Accusations d'avarice, d'égoïsme, de cruauté, bassesse de caractère, rien n'est trop fort pour jeter la honte sur ceux que l'on veut atteindre :

<i>A tè ti facia curà</i>	Il te faisait surveiller
<i>Le furmicule in terra</i>	Les fourmis au sol
<i>S'ellu mancava granellu</i>	S'il manquait le moindre grain
<i>T'intimava prestu grerra</i>	Il te déclarait aussitôt la guerre
<i>O Ceccè cara di zia</i>	Ceccecca, chérie de ta tante,
<i>Qu'ell'anima cusì nera</i>	Car son âme est si noire.

Cet honneur détruit, dont ne se relèvent plus les victimes de tant de virulence, équivalait à la mort.

Quant aux femmes, l'humiliation majeure qu'elles auront à subir, l'atteinte suprême à leur honneur, sera celui d'entendre bafouer publiquement leur vertu. Mais ce faisant, c'est à nouveau l'honneur des hommes qui est mis à mal puisqu'ils sont incapables de « tenir » leurs femmes :



*Per avè tumbatu à tè  
Nun s'anu cacciatu corne  
Ne turneranu à trovà  
Preti è frati le so donne*

Pour t'avoir tué  
Ils n'ont pas pour autant lavé leur  
[deshonneur \*  
Car leurs femmes continueront  
A rencontrer prêtres et moines

Et la mère du jeune homme tué pour ne pas avoir épousé la jeune fille qu'il avait déshonorée, poursuit :

*E' tocca à lu mio figliolu  
A' pagà le donne pregne*

Et c'est mon fils qui doit payer de sa vie  
Les femelles qui se font engrosser !

Quant à une jeune femme soupçonnée d'avoir « donné » un de ses cousins bandit, voilà comment la traite la mère du jeune homme mort :

*Si cunnosce à l'ochjatura  
Ch'ella este una capivana  
La manderemu in Livornu  
Ch'ella faccia la puttana  
Ch'ella si possa squartà  
Prima ch'esca la simana*

On reconnaît à son regard  
Que c'est une écervelée  
Nous l'enverrons à Livourne  
Pour qu'elle y fasse la putain  
Afin qu'elle puisse ouvrir ses jambes  
Avant que ne finisse la semaine

### *Le pouvoir de la parole, la parole comme pouvoir ?*

Cette parole poétique qui atteint là son apogée, cette puissante parole féminine, cette arme redoutable donne-t-elle un pouvoir aux femmes qui l'utilisent ? Et si oui, à quelle fin ?

Oui, les *vuceratrici* ont le terrible pouvoir de donner à nouveau la vie à ceux qu'elles aiment passionnément, comme elles ont celui de l'ôter symboliquement à ceux qu'elles veulent frapper. L'impact du *vucera* était considérable car il franchissait les limites du village, celles de la *pieve*.

La réserve qu'on leur impose habituellement, les femmes l'abandonnent ce jour-là, en toute liberté, en toute impunité. Elles dont la parole feutrée ne doit pas dépasser le seuil du foyer : *pane è pernice, affari di casa ùn si ne dice*, « du pain et des perdrix, on ne raconte pas les choses de la maison », recommande un proverbe.

Elles se permettent d'élever la voix. Vouées à la discrétion, au maintien des secrets familiaux, elles franchissent alors les limites de la mesure, de la décence, elles occupent solennellement la scène publique à l'occasion de la mort. Pouvoir redoutable que celui de transformer une parole intime en une parole ostentatoire !

---

(\* Littéral : Ils n'ont pas supprimé leurs cornes.)

J'ai écrit plus haut que les femmes corses comme leurs autres sœurs méditerranéennes sont les gardiennes farouches d'une société patriarcale, qu'elles adhèrent sans réserve à un système qui les opprime : les femmes corses se conforment à l'image que la société attend d'elles ; cherchant à donner d'elles-mêmes l'image de saintes, opposées aux autres « dévergondées », elles sont parfaitement normalisées à la règle de « leurs » hommes. C'est le prix qu'elles doivent payer pour accéder à la dignité, au prestige.

Dans un ouvrage intitulé *La violence et la ruse*, qui est une étude sur la domination masculine dans une société rurale (Grèce), l'auteur, Marie-Elisabeth Handman, expliquant que les dominés entretenaient le système de domination, écrit :

« Quant aux satisfactions que procure « l'esclavage », la plus profonde est certainement son action cathartique. Les femmes, coupables d'être venues au monde, d'avoir coûté sang et eau à leurs parents, se rachètent par leur travail acharné dans la soumission <sup>16</sup>. »

J'ajouterais que, descendantes d'Eve et convaincues d'avoir chacune une part de responsabilité dans le péché originel, les femmes corses continuent à expier la Faute. Pour se racheter, méprisantes envers leur propre sexe, elles se complaisent dans la péjoration d'elles-mêmes, intériorisant parfaitement l'infériorité dont le patriarcat les a créditées.

Renforçant leur « indignité », elles s'emploient brillamment à la glorification de l'espèce mâle, la seule digne d'intérêt.

*E' tocca à lu mio figliolu  
A' pagà le donne pregne*

Et c'est mon fils qui doit payer de sa vie  
Les femelles qui se font engrosser

Langage d'hommes que ce collectif *e donne*, qu'eux aussi emploient péjorativement dans leurs chants satiriques :

*Ma per drizzà le donne  
V'insegnu comu fà*

Mais pour dresser les femmes  
Je vous enseigne la manière

*Custì capiscerete  
Cò chì le done sò*

Ainsi vous comprendrez  
Ce que valent les femmes

*E donne nanzu à lu core  
Guardanu la pensione*

Plutôt que de remarquer nos  
[sentiments]  
Les femmes regardent nos revenus

Alors que *l'omi* est employé par les femmes dans une acception positive et est accompagné de qualificatifs flatteurs :

*Questi sì ch'eranu omi  
Più fieri ch'è li serpenti*

Ceux-là étaient de vrais hommes  
Plus cruels que les serpents

Or sapete ch'in nostra casa  
ci sò stati l'omi rari

Vous savez que dans notre famille  
Il y a eu des hommes extraordinaires

Dans un ouvrage récent où elle analyse les rôles des femmes dans les sociétés du Maghreb, *Des mères contre les femmes*, Camille Lacoste-Dujardin parle de « service patrilignager procréateur »<sup>17</sup> pour indiquer le destin des femmes et l'obligation pour elles de se soumettre aux impératifs de l'ordre patriarcal : produire des hommes pour le bénéfice de la lignée de leurs époux.

Utilisant cette image, je dirais de la même façon que c'est leur création poétique que les femmes corses mettent « en service patrilignager » dans les *vucerati*.

Relais de l'autorité masculine, le pouvoir de la parole des femmes est celui de renforcer la puissance patriarcale et c'est la meilleure justification de leur existence.

Groupe de Recherches sur l'Identité Corse  
Université de Corti-GRIC  
Bastia, 14 mars 1988

#### NOTES

1. Mgr Leoni, évêque de Sagone. Cf. François J. Casta, « L'Eglise corse et la femme », Femmes corses et femmes méditerranéennes, *Etudes corses*, n° 6-7, 1976, Ajaccio. p. 292. *Voceru* ou *vuceratu*, *gridata*, *baddata*, sont les termes les plus fréquents pour désigner la lamentation funèbre improvisée devant le corps du défunt.

2. Le père Landini, visiteur apostolique, *ibid.*, p. 292.

3. Pour une connaissance approfondie de l'histoire et de la pratique du *voceru* se reporter à l'étude capitale de Fernand Ettori, « Introduction à l'étude du *vocero* », in *Pievi e paesi. Communautés rurales corses*, ouvrage collectif Paris, éd. CNRS, 1978, pp. 247-267.

4. Strophe citée par Menicu d'Osani. Texte « I voceri », in *U corsu in liceu*, Aiacciu, CRDP corse, 1979, p. 121. La structure poétique, immuable et identique pour toutes les formes de la poésie populaire corse, est le sizain d'octosyllabes rimant aux vers pairs.

5. La grande mutation culturelle de la Corse était déjà bien amorcée au début de ce siècle. La scolarisation en français et l'épopée napoléonienne avaient grandement facilité l'intégration à la France. C'est cependant la Première Guerre mondiale qui allait poursuivre et achever le processus de déculturation, par les conséquences désastreuses qu'elle devait avoir sur la démographie (près de 30 000 morts) et la ruine économique que cela allait entraîner. Vers 1930, exode, désertification de l'intérieur et identification aux valeurs de la culture française faisaient se tourner définitivement une page de la civilisation insulaire et abandonner nombre de pratiques culturelles traditionnelles.

6. S'il n'est plus donné aujourd'hui d'entendre des *voceri* improvisés, selon l'usage, en présence du défunt, il est cependant encore fréquent que puissent jaillir, lors des veillées funèbres ou des enterrements, quelques exclamations de douleur en brèves phrases versifiées. En revanche, est toujours vivace la pratique des complaintes funèbres *I lamenti*, composées plus tard, en réminiscence d'un décès ou de quelque malheur.

7. Cf. Dominique Bosseur-Salini, Marie-Jeanne Nicoli, Francesca Lantieri, « L'île, figure-paradoxe », in *Corse, l'île paradoxe, Peuples Méditerranéens*, n° 38-39, janv.-juin 1987, pp. 123-129.



8. Cette réflexion fait partie d'un travail entrepris dans le cadre d'une thèse de 3<sup>e</sup> cycle, à l'université de Corti, sur la société corse à travers le chant populaire. Elle se situe également dans une perspective doublement militante :

— de réacquisition d'une culture menacée. Cf. Ghjermana de Zerbi, *Cantu Nustrale*, Bastia, Scola Corsa, 1981, réédition C.R.D.P., Corse, 1981. (Anthologie du chant corse. 170 textes et notations musicales.) ;

— de regard critique sur une société en mutation où le mythe occulte trop souvent la réalité, notamment quant au problème de la place de la femme dans la société traditionnelle corse. Cf. Ghjermana de Zerbi, « Riflettendu una cria sopra u cusidettu matriarcatu corsu », in Hommages à Fernand Etti, vol. II, *Etudes Corses*, n° 20-21, 1983, pp. 327-332

— Chapitre « Donne », in *In Corsica tandu. Autrefois la Corse*, de Pasquale Marchetti, Rigolu Grimaldi, Paris, Philippe Sers, 1984, pp. 167-172.

— « Arpiu di ghjumenta ùn tomba cavallu. De la difficulté d'une voie/voix féministe corse », in *Corse. L'île paradoxale, Peuples Méditerranéens*, n° 33-39, janv.-juin 1987, pp. 219-226.

9. Consulter ici encore l'article de Fernand Etti, « Introduction à l'étude du vocero », *op. cit.*, p. 226, qui relate l'histoire de la constitution du corpus des *voceri*. Après une timide tentative en 1835 du poète Salvatore Viale, qui publie, sans citer son nom, un recueil de *poesie contadinesche in dialetto corso* où figure un *vocero*, c'est à Niccolò Tommaseo, célèbre exilé du Risorgimento italien que nous devons en 1841-42 la publication de *Canti popolari corsi* où on trouve 55 *voceri*. Les plus anciens de ces *voceri* datent de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Le corpus sur lequel je m'appuie ici est constitué des vingt *voceri* que j'ai retenus pour un D.E.A. soutenu en 1983 à Aix-en-Provence avec M. Jean-Claude Bouvier. « L'image de l'homme et celle de la femme dans le vocabulaire affectif des *voceri* ». Les sources sont :

— Niccolò Tommaseo, *Canti popolari toscani, corsi, illirici, greci*, Venezia, G. Tasso, 1841-42, 4 vol., réimpression Bologna, Forni, 1973.

— Salvatore Viale, *Saggio di versi italiani e di canti popolari corsi*, Bastia, Fabiani, 1843.

— Frédéric Ortolani, *Les voceri de l'île de Corse*, Paris, Leroux, 1887.

— Edith Southwell-Collucci, *Canti popolari corsi*, Livorno, Giusti, 1933.

— *U muntese*, n° 118, sept.-oct. 1967. *Vocero* recueilli par D. Sarocchi repris par F. Etti dans son article sur le *vocero* comme catharsis. V. note 15.

— J'ai recueilli moi-même quatre *voceri*. Un est inédit, un autre est connu mais la version que j'en ai est inédite. Les deux autres ont quelques variantes inédites.

10. Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino, Einaudi, 1958, p. 4.

11. La *pieve* était une circonscription administrative d'origine religieuse (*plebem*), datant du Moyen-Âge, et comprenant tous les villages d'une même vallée. Elle est devenue plus tard le canton.

12. Niccolò Tommaseo, *op. cit.*, p. 39. « Les sœurs pleurent souvent la mort de leur frère et ces *voceri* sont parmi les plus poignants ... La sœur est pour l'homme la première compagne, la première amie. »

13. Georges Ravis-Giordani, « La femme corse. Images et réalités », in *Pieve e paesi*, *op. cit.*, p. 197.

14. *A impetratura*, le scarite, est un coléoptère (inoffensif) que l'on voit voler à la tombée de la nuit. Son œil noir et fixe symbolise la malfaisance et la dureté.

15. Fernand Etti, « Le *vocero* comme catharsis des tensions familiales et sociales », in La mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes, *Etudes corses*, n° 12-13, Ajaccio, 1979, pp. 177-199.

16. Marie-Elisabeth Handman, *La violence de la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*, Aix-en-Provence, Edisud, 1982, p. 172.

17. Camille Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes, maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte, 1983, p. 95.



## WOMEN AND VENDETTAS

Mona ABAZA

... a neighbour takes some of his harvest, or a duck or chicken; someone tampers with his irrigation water or fails to keep his buffalo off his field; his son is bullied by another boy, or his wife insulted by the wife of another man; a friend delays too long in returning a few borrowed piasters, or looks too long at his wife; then this same fellah who is so patient under the injustice and exactions of his masters shows himself irascible indeed. The occurrence may be trifling, but at the moment it strikes him as intolerable and stings him to revenge. He reacts violently, and infests the others with the same passion. Human life at such a time counts fort little." (Ayrouth, 1983: 143, 144).

Anthropological studies analyzing the phenomenon of vendettas in mediterranean societies often tend to portray women as being merely objects of honour fights. It is also assumed that women do not take an active part in such conflicts and remain confined to passive roles. For instance both (Bourdieu, 1974 and Abu Zeid, 1974) seem to interpret the role of women as symbolizing a sort of absent center. Through the honour and shame mechanism they are considered as one of the crucial reasons over which the fight or killing occurs, while the women themselves would seem to have very little to say or to decide upon.

This paper attempts to challenge such an argument by bringing evidence that women do indeed play a very active role in launching the whole process of the fight through what may be called informal or traditional power mechanisms. Women seem to exercise such powers through the strong mother-son relationship, family ties or gossiping as well as the managing of the household as a unit of production and consumption. That they play an active role in production or launching vendettas or through magic might not systematically imply that they can fully control



the consequence of the event. The fact that men have access to formal channels such as state power is one main reason why the challenge response mechanism (Bourdieu, 1974), although impossible without women's hands, is in the final instance expressed through men who, due to several reasons such as the general structural change in the Egyptian village, seem to loose respect for forms of "traditional feminism" (see Abaza 1988).

### 1. *Clash among Stuborn Peasants Caused by Children's Fight: The Official Version*

In the following section I discuss the story of a fight which occurred between two families in a small Izba located in the Nile Delta<sup>1</sup>. To a casual observer this fight which seem to have been a vendetta would developed into by an irrational reason such as an ordinary children's fight where parents interfere and end up mobilizing the whole village into a mass beating. However if the cause of the vendetta appeared to be a banal one there were material grounds revealing an increasing social differentiation between the two families involved, as well as it reflected the developing clash between sexes, in which women played an initial role in mobilizing the whole village.

First, I was told that in 1975 when the vendetta occurred many fights and killings also took place in a nearby village 5 Klm. south of the Izba where I was staying. Four informants said that this phase witnessed an increase in violence, gun carrying and beatings. One plausible reason was the general belief that the government had become weak. El Hekouma Dai'fa. One informant stated that at that period of time Sadat had sent his wife to visit the governorate of Mansoura. Many peasants were offended by Sadat sending his "harim" (which created very negative reactions) perhaps because the door of migration had not yet been fully opened for the mass of small peasantry, while at the same time the open door policies had already created expectations of wealth among the poor. However, two years later, the situation in the region had totally calmed down, for the government sent a 'tyrannic' officer who collected all the weapons of the region, and jailed masses of peasants, creating a general fear.

Secondly, the vendetta of the Izba did not differ from the ones that occurred in neighbouring village, but its consequences took a different shape. The story as I said before, started with children playing together, insulting each others' families, then the mothers interfered and beat each other. An old member of the (X) family, whose young daughter was implicated, interfered and was also beaten by a member of the family of (Y). Naturally, due to the small size, and the narrow space of the village, the whole village was involved in the fight. The old wife of the elder member of the (X) family was reputed to be very powerful with both her sons and daughters-in-law. She was also known to mobilize a whole

village in wars of stones, through gossip; thus after the first fight with Hafez of family (Y), the old mother urged her sons to take revenge. Two days later a big fight started, under the guidance of the old woman. A huge stone was thrown and hit her on the head, killing her. This consequence was not intended. Nevertheless, the enmities increased. Fights and threats of divorce among couples who belonged to the two families took place, dissolution of contracts upon shared buffaloes also occurred. A whole situation of tension was created and the (X) family swore that a bigger revenge would come in the future. The case was nevertheless reported as a natural death in order to avoid further police interference.

A year after the death of the old woman, 5 males of the (X) family restarted the fight by shooting at members of (Y) family. Hafez of family (Y), was during that time, ghaafir of the village. Two days later, four males of the (X) family decided that it was time to kill a 30 year old member of the rival family. Thus, they caught the person in the field and started beating him with heavy hoes (fass). The victim was killed by repeated blows of the tool. The government interfered, with massive beatings and arrests of a great number of males. The village was surrounded for a week. Later on, everybody was released. Reconciliation on a written contract between the two families was done in the police station. Since from both sides a person was killed (a woman in the previous year, for (X) family and a young man for (Y) family) none of the families were sentenced provided the settlement of peace in the village. However, the (Y) family continued the legal procedure without informing the (X) family. Thus, in 1984, and after 7 years, 4 members of the (X) family were sentenced to 15 years of jail with forced labour. The (X) family considered it a betrayal since from their side they had stopped any judicial procedure against the death of the old mother. During March 1984 (X) threatened his enemies with appropriating their land (as tenants), to meet their right to be paid a ransom for the killed male. On the other hand, women of the (X) family swore that the vendetta has not ended yet.

## *2. Second Level of Investigation: Social Differentiation Among the Two Families*

The first impression from peasants' interviews was that an official version had systematically to be given to any interviewer whether he be a police officer, state employee, or just a curious inquirer : *i.e.* that the story is only a common children's fight. This argument in appearance seemed to please everybody. All interviewed people stated during discussion how stubborn and stupid were the peasants, or the whole village, or the women who start such atrocities. However, it appeared to me that the wordings were chosen to avoid other explanations or conflicts that were appearing on the surface.

Nevertheless, perhaps by recalling the history of the two families one can get a clear vision of why such killings had happened.

First I was told that the (X) family was among the last families to have settled in this Izba. In fact, it settled in the forties, whereas the estate as an organized highly hierarchical system was created in the thirties. The elder member of the (X) family originally came to work in the Izba as a poor 'tarahill', to cut the date trees (Hindi) of the areas. The elder member (Mohammed X) left his family in Sharqiya to settle with his wife and children in one room in this Izba. He was poor, and had only one small hoe ('Awaga'). Since it was through the woman that he knew that labour was needed in the Izba he was debased in the village, called "the family brought by a woman" and "the man of the 'Awaga' (hoe). Because it was the last family to be brought, the poorest, and largest, they were treated as outsiders. In every small fight, they were insulted as 'Tarahil', sons of dogs, who stole labour from other families.

Latent hatred between these two families has always existed, however, contradictions culminated in the seventies. Despite the fact that both elder members of the respective families were night guards (*ghafirs*) and had nearly the same size of land to exploit (as permanent tenants) I was told that (Y) family became wealthier in the seventies. The work organization in the Izba estate policy always insisted on making one family be subordinated to another. Thus the (X) family was often taking jobs organized by (Y). Children of (Y) escaped work, had better education (Army, state) which was not the case for the (X) family. The former were among the first to acquire a television set an oven, refrigerator, etc. During the sixties, land reform laws led to the estate dismissing part of its labour force, one of whom was Mohammed (X) while Hafez (Y) remained as a night guard. Later Hafez (Y) was appointed by the government as an official night guard, owning a gun, a fact which increased his power. Three times fights and insults occurred. Jealousies increased since Hafez of the (Y) family could terrorize the (X) family with his position. He was envied and feared by the fact that he possessed a gun, and a state income. His younger son was among the first ones to migrate to Iraq.

### 3. *Third Level of Investigation: Women's Hidden Role*

What becomes a more plausible explanation in the second version based upon the history of the two families is that the vendetta was caused by the increasing social differentiation that was occurring between the two families. However, that one family was always considered as the outsider and the underdog was not the only reason for the events. On a third level of investigation it appeared that women were in the final instance the initial factor in the incident.

As mentioned before, women had played an important role in starting the fight. The old woman of the (X) family was famous because, as many



women told me, "she could have given the order for her males to throw themselves in the sea, and they would have done it for her". A similar thing was said about her daughter (Fayza). She had "put fire in men's ears and moved them to kill". This why many old women of the Izba said that the women of (X) are not advisable for marriage. "They are too strong" I was told. The women of the (X) family were also known to be aggressive and strong "they acquire their right with their fist" (meaning by force). Also in the whole village I often heard men describing women who are extremely powerful as *ghafirs* or night guards.

Interestingly enough, when the murder of the young male occurred none in the village interfered. "We could not interfere because there was already one person killed. Besides, the young members of (Y) family had already been involved in many incidents with women... Many *harim* complained of his behaviour, it was a relief for the village to get rid of him" (said informants who had little to do with the vendetta). Three others informants reported that the young member of (Y) family had already been involved in several fights over money. Another rumour widespread was that he had entered houses of *harim* while males were absent, creating a great fear in the village. Six women stated that he deserved punishment because of his aggression towards them. Two other houses refused to deal with him at all.

#### 4. Concluding Remarks

As described above, the incident has three layers. It was presented to the public and to official investigators as one of the stupid fights among peasants, which "occurrence may be trifling" as Ayrout puts it. It then was explained to me by outsiders of the story, in terms of class differentiation between these two families.

Only through women's casual comments both on the old mother and the role of young (Y), the younger brother of her killer, being killed himself, was the initial role of women and their concerns revealed. It would however, seem too simple to explain the story merely in terms of a fight over women's honor, or as representing a strong woman, threatening the domain of males. In analysing the case therefore, we have to recall that a strong, old woman, *mara gabbara*, mother of ten sons and daughters, was killed unintentionally by a strong older man of the (Y) who for long had joined the ranks of a local guard and policeman, representing the state.

This incident, we have to remind ourselves, took place in 1975, when open door policies were already underway, while expectation of the poor were rising, provoking social and political unrest, which was parallel with the decline of the state authority. The incident could thus be read in terms of the second version; of a class differentiation, which was fought by a strong woman claiming legacy through "traditional feminism" (see Ayrout, 1963: 121-139).

If one looks closer at the incident, the informal convention of vendettas, *Tha'r, Tar*, would have requested by all means that the husband of

old wife (X), or one of the sons would have taken revenge in killing (Y), or one of his immediate kin (sons, or daughter). Here however, the incident is turned to become a "problem of harim", specifically the young harim who felt threatened by the younger brother of (Y) who walked around the village as the violator of the sacred realms.

On this level, the story is reinterpreted through gossips of the young women and specifically the ones of the strong daughters, and daughters-in-law of the killed woman as a matter of threat to the "harim" as a whole and similar to what Bourdieu describes as a violation of males sacred realms in Kabyle society; (The *'h'urma - h'aram*), which are "one's home — one's wife — one's rifle" (Bourdieu, 1974: 219). The case becomes a weapon in the hands of women, in turning it into a matter of males' honour, and pride. We have here to understand the whole case in terms of reciprocity mechanism (Bourdieu, 1974) which regulates the challenge-response mechanisms, in restoring honor.

An old strong woman challenged the dominant role of a "patron" in a politically and socially critical situation, and was killed. Her death was then revenged in terms of a response to a violation of the sacred realms. Thus, here, the case could not be merely interpreted as the strengthening of the women's position, but also in terms of women's understanding of a possible reconciliation with the enemy through a reciprocal threat. The Harim understood that if they had taken revenge merely on old (Y), and killed him, their case of being threatened by a violator would have still remained unsolved (and it is self-understood that young (Y), was revealed as violator of harims' realms only with the evolution of the incident). We have here to bear in mind that it was women of the (X) family who reinterpreted the case, while it was males of the family who took the revenge.

By interpreting this event on the level of the reciprocity mechanism (Bourdieu, 1974), we come to the conclusion that the harim of (X) family reinterpreted the case not merely in terms of the strengthening of the "traditional feminism", but rather that "traditional feminism" as well as the harim's version might suggest a rebalancing of power between the two enemy parties, instead of engaging into a new riposte, and possible a new murder. With the killing of his brother, the honour of old (Y) as a state employee as much as the honour of the (X) harim was re-established and saved. In fact, as it was described before, by the types of agreements that were made immediately after the killing of young (Y), and after police raids, the situation seemed to be resolved, on the informal level (*'urf*). The threatening "patron" and the threatened "harim" reconciled for an intermediary period and peace seemed to prevail.

However, old (Y), the better off peasant, the former night guard and policeman did not consent to reconciliation. While submitting to peace in the public of the community, he secretly hired a lawyer to restart the case through the formal procedure (as against *'urf*). For more than six years he attempted to pursue the case, which led to the condemnation and consequently imprisonment of 4 people for 15 years.

Thus, the social trickery here, and in difference to Bourdieu's analysis, is that after old (Y) had re-established his honour in public (as a gentleman who accepted reconciliation after the death of his brother), he then tricks the (X) and their Harim, by using the state and formal law to break the settlement. His action consolidates the fact that he had no respect whatsoever for the Harim's role in setting the rules of game. In fact in our case here Hafez could only trick here because he derived his power from the state.

I have described here the vendetta as a mere event incorporated in a historical situation, in which a lot of such events happen. In its deeper reality this event led to the restructuration of social relations on the level of the village as a whole.

#### NOTE

1. For Further details about the field study see my previous article in *Peuples méditerranéens* 41-42, oct. 1987-mars 1988.

#### BIBLIOGRAPHY

- Abaza Mona, 1987-1988, « La paysanne égyptienne et Le féminisme traditionnel », Egypte recompositions, *Peuples méditerranéens* 41-42, oct. 1987-mars 1988, pp. 135-152.
- Abou Zeid Ahmed M., 1974, « Honor and Shame Among The Bedouin of Egypt », in E. Peristiany ed., *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Y.Q. Midway Reprint, pp. 243-259.
- Ayrouth H.H., 1963, *The Egyptian Peasant*, Beacon Press Boston.
- Bourdieu P., 1974, « The Sentiment of Honor in Kabyle Society », in E. Peristiany ed., *Honor and Shame: The Value of Mediterranean Society*, Y.Q. Midway Reprint, pp. 191-242.





## L'EXIGENCE ET LE PLAISIR

### Mariage et changement social en Grèce

Roberta SHAPIRO

Il y a quelques années, alors que j'interviewais des femmes sur le mariage et la dot, je feuilletais un numéro de *Trésor familial*, sorte de *Confidence* grecque. Un titre attira mon attention :

#### LA DOT *Nouvelle à caractère social*

*Toute l'affaire devenait pénible. Ils étaient écœurés de discuter de la même chose, encore et encore. Bien sûr, son père et sa mère se faisaient une raison. Ils ne disaient rien. Ils avaient peur que leur fille ne perde le fiancé. Et quel fiancé ! Un ingénieur, oui monsieur. Leur fille l'aimait bien sûr. Mais elle en avait assez de cette histoire. Tous les jours ça revenait sur le tapis. Ses parents à lui allaient chez elle et ils reprenaient pendant des heures interminables la même discussion, sur le même problème : la dot.*

— *Michalis en est aux premiers pas de sa carrière, disaient-ils. Il faut l'aider, l'aider à ouvrir son propre bureau d'études. Nous, jusqu'ici nous lui avons donné ce que nous pouvions ; allez, donnez-lui quelque chose vous aussi maintenant... Ils terminaient en riant, à croire que leur dernière phrase, c'était une blague.*

*Son père aurait voulu crier : « Mon salaud ! et nous, nous ne te donnons pas notre enfant ? Instruite et ayant un travail de plus est, ce qui signifie que tous les mois son salaire arrivera dans son ménage. » Mais il ne disait rien.*

Enfin, maintenant le problème c'était qu'en plus de l'appartement que le fiancé recevrait, ses parents faisaient pression sur le père de Marina, de la jeune fille, pour qu'il donne aussi un ou deux millions, afin que Michalis puisse ouvrir un bureau d'études avec tout le nécessaire.

— Il n'y a plus qu'à vendre le terrain au village, et les deux petits champs, concluait son père.

— Mais nous avions dit que nous les garderions pour nos vieux jours, répliquait sa mère. Nous devons faire construire une petite maison sur le terrain, et faire un peu de jardinage sur les deux bouts de champ.

— Oui, d'accord, mais... Et la discussion s'arrêtait là.

Marina se faisait du mauvais sang. Michalis aussi.

— Ça ne se fait pas ces choses-là, se plaignait la jeune fille. Dans quel siècle vivons-nous ?

— Tu as raison... Mais mes parents sont des gens un peu spéciaux... Si je leur laisse continuer la discussion, c'est seulement pour toi.

— Pour moi ?

— Oui... Je sais que si tu reçois une dot importante tu monteras beaucoup dans leur estime, ils seront fiers, ils le diront à tout le monde. Laisse tomber ! Ce sont des vieux...

— Et mes parents sont quoi ? Des petits jeunes ? s'indignait-elle.

— Qu'est-ce que tu veux dire ? Qu'ils ne peuvent pas...

Elle avait honte de le reconnaître.

— Non, ce n'est pas ça... Mais toutes ces discussions m'attristent.

— C'est comme je te le dis. Ça leur plaît aux deux : l'un demande, l'autre marchande. Comme dans l'ancien temps quoi. Oublie-les... Ma petite Marina, nous, nous avons notre amour.

Michalis parlait et la jeune fille se souvenait de Dimitris, le garagiste, celui qui la suivait des yeux lorsqu'elle allait au lycée, et qui un jour, il y a environ un an, l'avait arrêté poliment pour lui dire tout de go, sans hésiter, qu'il était amoureux d'elle, et que si elle l'aimait elle aussi il irait la demander à ses parents. Mais à cette époque-là, Michalis était déjà entré dans sa vie. Marina faisait des rêves. Ses parents aussi. Tout le monde s'accordait à dire qu'un ingénieur en travaux publics était un parti mille fois meilleur qu'un garagiste. Et pourtant, si Dimitris lui avait parlé quelques mois plus tôt, Marina aurait répondu différemment. Parce que depuis qu'elle était entrée au lycée, elle l'avait remarqué, il lui plaisait, c'était un brave gaillard ; bien sûr Michalis n'avait rien à lui envier, seulement, Dimitris faisait plus « homme », alors que Michalis semblait plus « fils à papa ».

Enfin, ce dimanche, les futurs beaux-parents étaient venus à la maison faire l'accord définitif. Marina et Michalis allèrent dans la pièce à côté pour voir le match de basket à la télévision. A côté, les autres parlaient...

— Puisque maintenant nous sommes d'accord, dit le père de la jeune fille, il ne nous reste plus qu'à fixer la date du mariage.

— Minute, interrompit le père de Michalis. Bon, nous sommes d'accord, mais les deux millions, quand est-ce que tu les déposes à la banque, au nom des enfants ?



— Mais je te l'ai dit, compère, dès que les terrains seront vendus.

— Bon alors, qu'on les vende d'abord, et ensuite nous fixerons la date du mariage... Ne m'en veuille pas, je te parle comme ça, mais les bons comptes font les bons amis, n'est-ce pas compère ? et le père de Michalis éclata de rire.

— Oui, c'est ça, répondit l'autre, défait.

Tout cela, les deux fiancés l'avaient entendu. Marina s'approcha de la fenêtre et regarda la rue... là, elle aperçut Dimitris, en bleu de travail, qui essuyait et réessuyait ses mains avec un morceau d'étoupe. Dès qu'il la vit, il se dépêcha de tourner le coin de la rue.

La jeune fille se tourna vers Michalis.

— Tu me fais un plaisir ?

— Mon équipe a gagné !

— Michalis, tu me fais un plaisir ?

— Qu'est-ce que tu veux ? demanda-t-il en la regardant.

— Prends notre alliance, prends tes parents aussi, et allez votre chemin.

Le jeune homme tomba des nues, il tenta de lui faire changer d'avis ; elle ne voulut rien entendre ; il se mit en colère lui aussi : « un jour tu me supplieras de revenir » lui lança-t-il. Alors elle ne se retint plus et l'envoya au diable.

Ils partirent. Les parents de Marina étaient au bord des larmes. Ils pleuraient la chance qui s'était envolée de ses mains, ils pleuraient, se sentant ridiculisés, ils pleuraient leurs rêves perdus.

La jeune fille les embrassa tendrement.

— Ma chance à moi se trouve ailleurs, leur lança-t-elle. Et vous verrez où.

Ses fiançailles avec Dimitris eurent lieu une semaine plus tard. Michalis l'apprit et tenta une réconciliation « et pas un mot des deux millions ». Mais la jeune fille l'envoya là où elle l'avait déjà envoyé la première fois.

Alors, Michalis alla trouver Dimitris et lui dit en substance que Marina sortait avec lui depuis plus d'un an... comme s'il ne le savait pas.

Le garagiste lui répondit qu'il était au courant de tout et qu'il trouvait que son comportement n'était pas digne d'un homme. Mais de toute façon, il l'invita à venir faire un tour en voiture, pour qu'ils puissent en parler plus à l'aise.

Michalis accepta l'invitation.

Comme épilogue à notre histoire, ajoutons qu'après cette rencontre particulière, Michalis rendit visite à son dentiste pour qu'il lui mette deux dents en or à la mâchoire supérieure et trois à la mâchoire inférieure<sup>1</sup>.

Bonheur du sociologue. Toute la dynamique sociale de la dot est condensée dans cette brève nouvelle ; elle correspond très exactement à celle que l'on décèle dans les conversations quotidiennes. Si le style est caricatural, le modèle d'échange matrimonial est bien celui qui

structure la vie de tous les jours : les acteurs, l'objet, les enjeux, sont vrais.

En effet, on peut constater que la structure binaire de cette fiction est identique à celle des témoignages oraux recueillis sur la dot. L'analyse systématique d'entretiens de femmes vivant en ville<sup>2</sup> fait apparaître une série d'oppositions significatives que l'on retrouve, simplifiées, dans la nouvelle de *Trésor familial*.

« Elles veulent toutes monter »

Première opposition remarquable : celle entre les deux prétendants. En Michalis et Dimitris s'opposent deux catégories professionnelles : d'une part l'ingénieur exerçant au « bureau » une profession libérale prestigieuse, d'autre part le modeste garagiste aux mains pleines de cambouis. L'alternative matrimoniale de l'héroïne est une alternative socio-professionnelle. Épouser Michalis, c'est opérer une ascension sociale par rapport à son propre niveau d'études, et vraisemblablement par rapport à la profession de son père. En revanche, épouser Dimitris, c'est contracter une union homogamique, voire hypogamique et donc, au mieux, se cantonner dans une « immobilité » sociale.

Les femmes que nous avons interviewées définissent pareillement les prétendants : d'abord et surtout en termes de métier et de statut. Une jeune fille monte dans un bus ; une amie la salue : « Alors, quoi de neuf ? » Fièvre, rayonnante, elle expose derechef sa bague de fiançailles : « Je me suis fiancée avec un médecin. » Murmures d'admiration. Une ouvrière de Volos déclare : « Jamais je n'épouserai un ouvrier ; je veux un ingénieur, je veux monter dans la société. » Une enseignante d'anglais rapporte les récriminations de sa mère : « Je t'ai fait faire des études pour que tu épouses un employé, pas un crasseux de garagiste. » Une fille d'agriculteur se plaint : « Elles veulent des avocats, des médecins, elles veulent toutes monter. » A la limite, les « partis » sont interchangeables car définis uniquement par leur « place » dans l'échelle sociale : « elle avait une espèce de liaison avec deux professeurs de son âge ; ils ne l'épousaient pas, ils se fichaient d'elle. A la même époque on lui présente un ingénieur ; il ne lui plaît pas, il ne lui fait pas bonne impression. Elle s'en va en voyage. Quand elle revient elle dit : je regarde les choses logiquement et je me dis : l'un ne m'a pas retéléphoné, et l'autre m'a parlé mal ; celui-ci est ingénieur, pourquoi ne pas l'épouser ? pourquoi pas ? je considère sa place : ingénieur... Maintenant je n'échange mon mari avec personne » (Sofia).

Bref, pour les femmes interrogées comme pour l'héroïne de la nouvelle, le mariage est toujours compris en termes de mobilité sociale, que celle-ci vienne ou non à s'accomplir. A « l'obsession du mariage » notée par M.-E. Handman (1983), vient s'articuler celle de la promotion sociale par le mariage. La décision de se marier est une décision raisonnée : les femmes et leurs familles évaluent de manière explicite

les avantages et les inconvénients de telle ou telle union. Dans la conscience des individus la notion de « marché matrimonial » est à peine une métaphore. Et comme disent les femmes, la vie de célibataire est une longue « lutte » (*agonas*) pour se placer sur ce marché.

### *L'exigence et le plaisir*

Le récit comporte une deuxième opposition remarquable, indissociable de la première : celle entre les « discussions » poursuivies par les parents de l'ingénieur et la déclaration d'amour du garagiste.

D'un côté il y a le prix à payer pour l'ascension sociale : une somme appréciable, de pénibles négociations, l'interventionnisme des beaux-parents. Mais de l'autre, l'immobilité sociale a ses avantages : le pur amour d'un homme « viril », indépendant, établi. L'hypergamie de la jeune femme reposerait sur l'amputation du patrimoine paternel et lèserait les intérêts de ses parents, alors que l'union avec le garagiste, s'il prive ce dernier d'une dot importante, sauvegarde les intérêts de la génération antérieure. Ainsi, la jeune femme soit s'allie avec son fiancé contre son père, soit avec son père contre son fiancé. Mais ce que le père ou le fiancé perd aujourd'hui, il peut espérer le regagner sur un autre plan demain, en se prévalant de sa concession antérieure, justement.

Nous retrouvons ici la définition sociale canonique du mariage en Grèce, énoncé comme une négociation entre les intérêts collectifs et le désir individuel. Le mariage est familial, agnostique et instrumental.

Dans la vie courante, le mariage est défini comme la cristallisation de rapports de force entre des familles adverses ; il est l'aboutissement d'une négociation ardue et tout à fait explicite : « La transmission de la dot est le premier acte de coopération sociale réglée entre deux familles jusque-là non apparentées et donc hostiles » (Campbell 1964, 188). Qu'en est-il aujourd'hui chez de petits artisans voliotés ? Une phrase tirée des entretiens montre que la force de « l'agonisme » reste entière : « Maman, papa, faites-moi un grand logement en dot pour que les beaux-parents crèvent de jalousie ; qu'ils en crèvent » (Vasso). Ce type de rapport court en filigrane tout au long de la nouvelle : la négociation, la rupture comme la tentative de réconciliation sont indicatrices de la violence des rapports qu'entretiennent les deux groupes.

La discussion est balisée par les deux pôles extrêmes que sont le mariage arrangé et le mariage d'amour ou « de connaissance ». Tout mariage est classé dans l'une ou l'autre catégorie. Dans sa forme extrême, le mariage arrangé ou *proxenio* est une transaction brutale entre chasseurs de dot et bradeurs de fille, où le prétendant sans scrupules, soutenu par sa parentèle, impose ses exigences pécuniaires (*apaitisis*) à des parents assoiffés d'ascension sociale. Par contraste, le mariage « de connaissance » (*pandreftika me gnorimia*) unit deux êtres qui se sont connus sans intermédiaire, qui s'aiment, et qui reçoivent « en



cadeau » comme de surcroît, une dot donnée avec « plaisir » par le père de la fiancée. Idéalement, ce cadeau est un bien immobilier ou foncier, transmis par contrat notarié, dont la femme est nue propriétaire et son mari gestionnaire et usufruitier<sup>3</sup>.

La dichotomie mariage arrangé/mariage de connaissance structure la vie quotidienne comme elle structure le discours en une série d'oppositions significatives :

<i>gnorimia</i>	le prétendant	n'a rien demandé	
<i>proxenio</i>	les prétendants les siens	ont des exigences (alors)	
le père	donne pour son plaisir	logement	dot = cadeau
le père	est obligé de donner	argent	dot = marchandage

Les entretiens révèlent donc une définition double du mariage : d'une part en termes de biens, puisque la « connaissance » s'oppose au *proxenio* comme le logement à l'argent ; d'autre part en termes de significations de rapports de force, puisque ceux-ci s'opposent entre eux comme le don au dû.

Si les transactions matrimoniales se mènent bien en référence à ces deux pôles idéaux, elles donnent lieu dans les faits à une infinité d'arrangements complexes, qui empruntent leurs traits, en totalité ou en partie, aux deux configurations typiques. Celles-ci servent de structure à la fois générative, cognitive et normative de la variété des accords particuliers. Comme le disait une personne interviewée : « ma sœur s'est mariée par connaissance... enfin presque... ». En effet, le *proxenio* et la *gnorimia* sont deux structures conventionnelles bien identifiées par les individus et qui, comme telles, donnent prise à un jeu élaboré. Par exemple : « il y en a beaucoup qui épousent une femme par sentiment, mais ils n'en visent pas moins ce qui est derrière, même s'ils ne le demandent pas dès le début ; c'est ce qu'on appelle les chasseurs de dot » (Georgia). Avec de telles pratiques, les hommes jouent sur les deux tableaux ; en balançant entre *proxenio* et *gnorimia* ils maximisent d'autant plus les bénéfices qu'ils tirent du mariage qu'ils se présentent comme désintéressés. Ainsi, si le mariage « de connaissance » n'évite guère à la jeune femme les négociations dotales, c'est bien ce type de rapport qui lui permet le mieux d'idéaliser la transaction. C'est en cela qu'il semble le plus moderne et le plus proche du modèle occidental.

Cela dit, l'échange matrimonial est l'occasion d'un potlach tout à fait moderne, tant dans la configuration du *proxenio* que dans celle de la connaissance. Dans le cas du *proxenio* les pères formulent des offres et des demandes qui se répondent les unes aux autres, selon un double principe de symétrie et d'inflation ; ils se fâchent, se provoquent, se rebiffent, se soumettent, se réconcilient enfin ou bien demeurent hostiles. La connaissance, comme déclaration de la part du prétendant de sa démission volontaire de ce système, n'en est pourtant que l'envers :

en se soumettant d'emblée aux désirs de son futur beau-père, en prononçant la formule rituelle, « c'est votre fille que je veux ; je ne veux rien d'autre ; donnez selon votre plaisir », il fait l'économie de quelques étapes de la compétition. Mais la structure n'en demeure pas moins intacte : par sa modestie même, le prétendant contribue à l'augmentation du montant de la dot et au raffermissement du pouvoir du père, à qui, en cédant l'initiative, il donne l'occasion de faire montre de générosité. Ces échanges correspondent très exactement à la définition classique du potlach : ils s'insèrent dans un système de prestations entre les familles, se caractérisent par leur caractère somptuaire d'une part, par leur caractère usurier de l'autre, leur caractère agonistique enfin. Une logique de ce type, que l'on est habitué à considérer comme caractéristique de la mentalité archaïque, est pourtant ce qui légitime chez les individus leur engagement corps et biens dans la modernité, notamment par le biais de l'investissement dans la dot-logement.

### *L'amour comme rapport social*

En tout état de cause, ce n'est pas l'absence ou la présence d'une dot qui différencie les mariages, mais l'établissement d'un rapport de force plus ou moins favorable à la jeune femme et à sa famille. C'est la prééminence accordée soit aux atouts matériels, soit aux atouts incorporés de la mariée qui fait le départ. « Dans les mariages de connaissance la question de la dot vient après ; avec le mariage arrangé, là absolument, la première discussion c'est la dot » (Georgia). Dans le premier cas, le fondement matériel du mariage est revendiqué, et par le prétendant, et par la femme elle-même ; dans le second il tend à être transfiguré en amour. Dans le premier cas, la jeune femme et les siens se soumettent explicitement à la logique d'échange et de surenchère. Dans le second, ils peuvent prétendre s'en abstraire.

Notons ici que l'opposition entre l'individuel et le familial est loin d'être aussi tranchée dans la réalité qu'elle apparaît dans la nouvelle. Ce qui est présenté comme l'interventionnisme de la part des parents de Michalis peut être apprécié comme manifestation de solidarité et de cohésion ; ce qui est présenté comme indépendance chez Dimitris peut être vécu comme un dangereux risque d'isolement social. Il y a donc bien lieu d'hésiter entre les deux types d'intégration familiale et sociale.

Mais dans la nouvelle comme dans les interviews, la négociation est associée à la prééminence des familles, et l'amour à un rapport entre individus. La dot « plaisir du père » est associée à l'autonomie du couple et à l'individualité féminine alors que la dot « exigence du fiancé » évoque le monde rural et les intérêts conflictuels des familles étendues.

Marina a connu le garagiste sans intermédiaire, sur le chemin du lycée. Le jeune homme ne formule aucune demande de dot et ne parle que d'amour. Lors du mariage, il bénéficiera de la dot-appartement

octroyée par son beau-père. L'amoureux ne demande rien, mais peut s'attendre à recevoir « quelque chose », pour prix de sa modestie. Nous sommes bien dans le modèle de la *gnorimia*.

A l'opposé, les parents de l'ingénieur interviennent activement dans la relation. Si la manière dont les jeunes gens se sont connus n'est pas précisée, l'omniprésence des parents renvoie à une configuration de type *proxenio*. Ils ne se contentent pas du don du père de Marina, mais discutent, marchandent, exigent du numéraire en faisant miroiter les projets professionnels de leur fils et en tablant sur le déshonneur pour la fille qu'impliquerait la rupture. Encore un cas de figure très typé : « Il y en a certains qui sont très exigeants, ils te disent : « pas d'argent, pas de mariage ; si tu complètes l'argent je fais le mariage, sinon non ». C'est-à-dire qu'il y en a certains qui font comme un chantage... Et la fille se trouve comme ça dans une position très difficile, c'est-à-dire comme c'est maintenant, si la fille et le gars habitent ensemble... » (Iro). Les parents de Marina craignent en effet que Michalis n'exploite cette faiblesse, et comme la fin de l'histoire le prouve, ils n'ont pas tort. Conscients de l'infériorité structurelle de leur fille, les parents de Marina ont toutes les raisons de céder : dans l'intérêt de leur fille et de l'ensemble du lignage (frères et sœurs notamment) qui peut tirer avantage de cette union. Mais Michalis a un défaut majeur. Il est de ceux qui



Dessin humoristique de Katerina Shina paru dans le quotidien Eleftherotytia le 3 juin 1981.

— « La dot est abolie ! Désormais c'est moi le chef dans mon appartement, pas mon mari ! »

— « Bien sûr... en tout cas l'important c'est qu'il y en ait un d'appartement... »



« font semblant de se marier par sentiment ». Il invoque l'amour, mais c'est un subterfuge qui échoue devant l'évidence : Marina comprend enfin qu'avec lui les rapports sociaux normalement attachés à la notion d'amour sont bafoués.

Dans le système dotal, l'amour a un contenu social complexe mais précis. C'est la démission par rapport à une virtualité de promotion professionnelle ou sociale à travers le mariage. C'est la valorisation des projets individuels, prioritairement aux projets du groupe familial. C'est enfin l'acceptation par l'ensemble des parties en présence d'un certain pouvoir féminin, et notamment le respect de son statut de propriétaire. Tout cela est absent de la relation avec Michalis, présent dans la relation avec Dimitris.

« Ma petite sœur avait une maison... son mari le lui a fait vendre et ils ont acheté un terrain à son nom à lui... maintenant si ma sœur dit quelque chose il lui dit « si t'es pas contente va-t-en »... Il la fait travailler et il dort toute la journée... il est très méchant » (Dora). L'existence même de la dot contractuelle (immobilière ou foncière), le contrôle féminin sur cette dot, mais aussi le respect par le mari de ce contrôle, sont constitutifs des rapports de force dans le couple. Ils définissent un rapport d'autonomie relative de la femme par rapport à son mari. « La femme se sentira plus à l'aise quand elle a un logement et perçoit un loyer ; elle ne dira pas à son mari « donne-moi de l'argent pour que j'achète ceci ou cela » (Filio). L'immobilier, et surtout le logement, scelle l'existence et l'engagement du couple comme conjoints, ceci par opposition typique à la dot en argent caractérisée par la suprématie des familles et la domination masculine. En somme, le mariage suppose un certain respect de l'homme pour la femme, dont la forme éminente est le respect de son statut de propriétaire.

A l'inverse des maris pondérés qui « ne dépensent pas la dot pour s'amuser », il y a les « salauds », les « méchants », les « arnaqueurs » qui ne respectent pas le travail passé et dilapident ses fruits. Cette dilapidation va de pair avec la négation de la femme et la destruction du couple lui-même. A l'évidence, Marina craint de se retrouver dans ce cas de figure. « Il lui a dépensé son argent et l'a renvoyée chez sa mère » (Marianna). « Il vendait la dot, la jouait aux cartes, et la femme était à la rue » (Fani). Même honnête, l'homme, en tant que travailleur, est particulièrement exposé aux coups du sort : maladie, chômage, accident. Devant les menaces combinées du marché du travail et du « destin », « l'appartement, c'est plus sûr ».

Il y a donc deux manières de consommer la dot. Soit de manière créatrice, en la mettant en valeur (*tin axiopiise*), soit en la dissipant, en la « mangeant » (*tin efaye*) comme on dit. La fructification de la dot se fait par excellence par le truchement de l'immobilier, qui économise un loyer et/ou fournit un revenu. C'est également un investissement dans la génération suivante. Mais surtout, la forme immobilière ou foncière sous contrôle féminin est ce qui exorcise la hantise de la perte par la faute de l'homme : « je donnerai l'étage à ma fille ; nous ne donnerons

pas l'argent au gendre pour qu'il en fasse ce qu'il veut ; parce qu'il y a des arnaqueurs » (Dora). L'argent, en dot, c'est la porte ouverte à tous les dangers. Le logement, propriété de la femme, c'est la sécurité faite objet.

Ainsi, l'amour est le signifiant du rapport social qui fait de la femme le pilier de cette sécurité, par le biais des garanties institutionnelles liées à l'existence d'une dot immobilière ou foncière, objet d'un contrat notarié dûment enregistré au Conservatoire des hypothèques. Un homme qui se contente d'un logement en dot fait preuve d'amour car il accepte les limitations prévues par la loi et démissionne de l'autorité sans bornes que lui conférerait la disposition d'une dot en numéraire. Il accepte de considérer que ses propres stratégies professionnelles comme la pérennité même du couple passent par l'établissement d'une relation contractuelle et se matérialisent dans la propriété féminine.

Dans la symbolique du couple, l'homme représente une mentalité archaïque caractérisée par la destruction ostentatoire de la dot et la rivalité entre familles. La femme, en revanche, est garante du couple et de l'avenir familial ; c'est elle qui, soutenue par son père<sup>4</sup>, assure la valorisation des biens et donc l'insertion de la dot dans les réseaux généraux de l'Etat national : dans les marchés monétaires et immobiliers, dans la normalisation juridico-administrative. Elle est garante de son abstraction et de sa rationalisation.

On peut faire des hypothèses sur les raisons de la faveur croissante dont jouit la dot « plaisir du père » dans les représentations populaires. La dot, d'un bien appropriable et échangeable localement, s'est transformée en une valeur abstraite, monnayable bien au-delà de l'aire matrimoniale traditionnelle. En effet la dot urbaine idéale-typique (un appartement moderne et central) n'est plus un outil de production exploitable par un groupe lignagier entier ; elle est devenue un moyen de reproduction, propriété du seul ménage, approprié par lui. Ainsi, en tant que valeur concrète d'usage, la dot actuelle concerne directement un nombre plus réduit de personnes apparentées. Mais en tant que valeur abstraite d'échange, la dot concerne virtuellement l'ensemble des agents économiques du marché national, qu'ils soient apparentés ou non.

Dans ces conditions, on s'explique que la dot moderne soit une menace pour les lignages alliés pris dans leur ensemble : elle tend à leur échapper sur les deux plans. Par restriction de son aire d'usage d'une part, et par extension de son aire d'échange d'autre part. C'est pour les mêmes raisons qu'inversement, elle bénéficie à la famille nucléaire et à la femme. La dot moderne n'a rien d'un encouragement à la famille étendue.

### *La transformation des pratiques matrimoniales*

Quel paradoxe que ce récit ! D'une part il y aurait un pôle archaïque constitué par les « vieux qui discutent comme dans l'ancien temps » des

arrangements familiaux. La femme est au service des intérêts du groupe dominé par les hommes. Mais ce sont précisément ces « vieux » qui ont une vision dynamique de l'avenir, qui mettent en œuvre un projet de mobilité en investissant dans une carrière prestigieuse et lucrative. D'autre part, on aurait le pôle moderne : Dimitris, emblème de l'individualité et de l'amour idéalisé. Mais s'il est le héraut des valeurs nouvelles, le garagiste n'est porteur d'aucun projet concret ; il symbolise plutôt la modestie des ambitions et le *statu quo* social.

Si l'on replace cette opposition dans son contexte historique, on constate que les deux hommes sont les continuateurs d'une lutte séculaire entre partisans et adversaires de l'utilisation du mariage à des fins de promotion sociale et économique. On trouve cette tension tout au long de la période moderne. Plusieurs historiens ont noté à la fois la monétarisation des dots et une résistance à leur monétarisation, tant de la part des habitants que des autorités ecclésiastiques et politiques qui, tous, craignaient un dérèglement des marchés matrimoniaux. N. Skoutéri rapporte le cas d'un père de famille thrace qui voulait compléter le trousseau de sa fille d'une certaine somme d'argent. L'économe du village refusa d'établir le contrat de dot, et les villageois se soulevèrent pour empêcher le mariage. Elle évoque un épisode similaire en Epire : le père voulait donner 500 livres-or à sa fille ; après une protestation des anciens du village, il se vit obligé de réduire la dot à 90 livres. Ces incidents dataient du premier tiers de ce siècle (Skoutéri 1983, 39). De la fin du XVII<sup>e</sup> siècle au milieu du XIX<sup>e</sup>, il y eut force encycliques ecclésiastiques et décrets administratifs visant à freiner l'inflation dotale, l'ouverture des marchés matrimoniaux locaux et les possibilités de mobilité sociale auxquelles ces dérèglements menaçaient de donner prise. Ainsi, I. Beopoulou (1981) dénombre dix-huit édits et lettres canoniques ayant pour objet de réglementer la dotation entre 1701 et 1810. Les encycliques de 1694, de 1736, de 1792 et de 1827 définissaient des classes ou des rangs de fortune auxquels devaient correspondre obligatoirement des maxima dotaux qu'il était interdit de dépasser sous peine d'excommunication (Skoutéri 1982, 44-45). Une lettre ecclésiastique de 1776 classe les familles des quarante-six villages de Zagori, région commerçante prospère à l'époque, en sept classes de fortune. Plus tard, ce sont les autorités communales zagoriotiques qui prennent le relais, en publiant des ordonnances en 1832, 1838 et 1845. Elles s'élevaient contre « la démesure des dots » et voulurent réglementer ce mode de transfert, « un des facteurs qui concourent à la constitution de toute cité et à la prospérité de tous ses membres pourvu que soient observés le rang et la valeur de chacun » (Maropoulou, 1984).

Durant toute cette période, il s'agissait de sauvegarder à la fois la hiérarchie sociale et l'existence d'entités socio-économiques locales fortement circonscrites. Tout porte à croire que, malgré les résistances, la circulation des dots a contribué au fil des siècles à perturber cette hiérarchie — mais nous ne disposons d'aucune mesure de la contribution exacte des dotations à ce processus. Il paraît établi que le système



dotal moderne est directement lié à la constitution de marchés monétaires, immobiliers et fonciers à l'échelle nationale, et a contribué à casser les isolats locaux. Par conséquent, le conflit esquissé dans la nouvelle survient à une période où la surenchère dotale apparaît comme solidaire de l'ordre ancien, et non plus menaçante pour lui. En cela, Dimitris et Michalis ne sont plus tout à fait les héritiers directs des villageois du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il y a eu un renversement des rôles qui préfigure peut-être la dégénérescence du système dotal.

Au jour d'aujourd'hui, l'opposition entre les deux figures est moins radicale qu'il n'y paraît à première vue. J'y verrais plutôt une représentation paradoxale du système dotal lui-même, résultante de deux aspects des transformations récentes qu'il a subies.

C'est comme si l'histoire de Dimitris et Michalis était la métaphore de la modernisation du système matrimonial grec : changement des pratiques, changement des mentalités. On peut comprendre ce processus comme une tendance à la généralisation et à l'homogénéisation des formes matrimoniales tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, et plus particulièrement depuis la Seconde Guerre mondiale.

La monétarisation de l'économie agricole, la mécanisation et la dévalorisation du travail agricole des femmes, le désenclavement des villages, ont contribué à la disparition d'anciennes formes de prestations matrimoniales (prix de la fiancée, trousseaux) et leur remplacement par la dot en argent et/ou en immobilier (Alexakis 1975 ; Vernier 1977 ; Damianakos 1981 ; Skoutéri 1983). Celle-ci entraîne fréquemment comme corollaire, même à la campagne, le modèle urbain de la femme au foyer, à charge, « inactive » (Handman 1983).

Les travaux désormais classiques de géographes et d'anthropologues donnent des indications sur l'importance des dotations dans le développement urbain. Vecteur de la fuite des capitaux et des personnes de la campagne à la ville, d'une partie de la valeur tirée de l'agriculture, les dots se réalisent dans la propriété immobilière urbaine. E. Friedl (1963), P.-Y. Péchoux (1972), G. Burgel (1973, 1981), P. Allen (1979) pour ne citer qu'eux, ont donné des descriptions très nettes de ces phénomènes. On retient de ces travaux que l'exode rural est en partie régi par les règles du système matrimonial et que la liquidation de l'exploitation agricole traditionnelle et l'investissement des paysans à la ville passent d'une manière privilégiée par la dotation des filles : on vend ses champs pour établir sa fille en ville. Diverses enquêtes de terrain font ressortir que la dot idéale est un bien immobilier urbain, produit soit de la liquidation de l'exploitation agricole, soit du salaire de la femme elle-même et/ou de ses familiers (père, mère, frères, sœurs essentiellement). S'il n'existe à ce jour aucune donnée quantitative qui permette d'affirmer avec certitude que la majorité des dots sont effectivement de ce type, nombre d'indications portent à croire que cet idéal possède également une réalité statistique. Entre 1956 et 1974 (seule période pour laquelle on dispose d'une telle comptabilité (Siméonidou 1979), le nombre et la proportion des contrats de dot va en aug-

mentant dans toute la Grèce, mais contrairement à ce que l'on a pu prétendre, ils ne caractérisent nullement les régions rurales. En 1956, les contrats, bons indicateurs des dots immobilières et foncières, étaient caractéristiques des régions à fort taux de salarisation et d'industrialisation. Quelques années plus tard, on s'aperçoit qu'ils s'étendent aux régions rurales<sup>5</sup>. On peut penser, si les dots immobilières et foncières sont en augmentation, qu'il y a eu recul corrélatif de la dot en argent, qui elle, est transmise hors contrat, et ne fait l'objet d'aucune statistique.

Ainsi, de manière tout à fait concrète, les dots construisent la ville puisqu'elles lui fournissent des liquidités, et que ces liquidités se réalisent en bâtiments. Elles lui fournissent des hommes et des femmes qui s'y enracinent comme citoyens. Les individus usent de la dot comme ressources pour aller en ville et s'y implanter.

La construction du monde urbain est également une construction symbolique. La disposition d'une dot est revendiquée par les femmes d'origine rurale comme ce qui leur permet de passer de la rusticité à l'urbanité, dans tous les sens du terme : « C'est pour que les filles partent du village, pour vivre plus à l'aise. C'est selon la dot que tu as ; le *proxenio* pour nous c'était la seule solution » (Iro). Ce sont aussi celles qui sont le plus susceptibles de payer le prix d'une dot en argent. Quant aux maris, l'avantage qu'ils peuvent tirer de cette situation est limité : ils savent qu'une intégration urbaine réussie passe par la matérialisation de cette dot en immobilier ou foncier. La dot-appartement est la fière affirmation de l'insertion urbaine, et proclame le passage d'une campagne en crise à la ville perçue comme le lieu du plaisir, de l'ouverture, de la liberté et de l'aisance. Car l'homogénéisation des prestations matrimoniales trouve son pendant également dans celle de l'architecture. La variété de l'habitat vernaculaire cède la place peu à peu à un type architectural unique, l'immeuble moderne et son avatar, le pavillon périphérique. Logement, mais surtout, appartement, la dot idéale c'est aussi un idéal architectural. Il rend possible et proclame l'intégration de ses habitants dans la ville et dans la modernité (Shapiro 1985 b, 207).

L'homogénéisation des formes matrimoniales va de pair avec l'approfondissement d'un processus de normalisation juridique et administrative. La législation est unifiée par la promulgation du Code civil en 1946 et par l'extension de l'emprise administrative à l'ensemble du territoire actuel. L'obligation de doter et la banalisation du contrat de dot notarié sont partie intégrante de ce processus. La fiscalité avantageuse et la politique de prêts mises en place depuis la fin de la guerre ont favorisé l'accession à la propriété et la transmission entre générations par voie de dot (Shapiro 1988).

*Une vision du monde rationaliste*

La dot contemporaine tend à échapper à la logique de lignée pour obéir à une logique individuelle et conjugale. De plus, elle promeut des logiques individuelles féminines. Dans un cadre fort étroit, certes, celui de l'objectivation de la femme que présuppose l'existence même de la dot, de l'obligation pour elle de se marier et de se justifier face au père et au prétendant. Il n'empêche. Dans ce cadre, la dot contemporaine donne une parcelle de pouvoir et surtout des virtualités d'individuation et d'affirmation aux femmes. Nue propriétaire, dépendante de son mari pour la gestion, l'usufruit et l'aliénation de sa dot, la femme jouit, selon la loi, d'un pouvoir bien limité, dira-t-on. Certes. Il n'empêche que dans certaines régions ce droit positif a constitué une garantie par opposition au droit coutumier, moins favorable aux femmes, et que les personnes interviewées insistent sur son poids dans la négociation matrimoniale et dans la négociation perpétuelle qu'est la vie conjugale. Poussée à l'extrême, son objectivation même fournit des armes à la femme. Si l'absence de dot peut la rendre méprisable, son existence, elle, peut faire peur. La dot est un cadeau empoisonné pour les familles qui en bénéficient. Elle profite à toute la famille d'accueil par les avantages matériels et symboliques qu'elle procure, par sa contribution à la reproduction sociale, à la mise en œuvre de stratégies professionnelles du mari, etc. Mais en même temps, elle est grosse de dangers. L'une des interviewées entend « faire payer » à ses beaux-parents leurs exigences dotales ; l'héroïne de notre nouvelle eût pu se mettre dans cette position. Une enseignante forme des projets pour son fils : « Qu'il épouse une fille pauvre ; elle estimera mieux le beau-père et la belle-mère ; elle n'aura pas le veto comme on dit » (Fani). Et cette autre : « Si j'avais une grande dot je pourrais dire : pourquoi resterai-je à m'occuper de ma belle-mère ? Je veux vivre seule avec mon mari et mes enfants » (Georgia). La dot est le signe d'une parole des femmes, elle les définit comme sujets, confère de la valeur à leur temps, à leur travail, et surtout, elle oppose au système traditionnel de solidarité familiale élargie celle de la famille nucléaire.

La dot contemporaine est présentée par les interviewées comme ce qui garantit un comportement économique rationnel. C'est un capital, à faire fructifier, et la femme, propriétaire, est garante de son bon usage. Lorsque la dot est au nom de la femme, « c'est plus sûr », on peut la « valoriser », « l'investir dans une entreprise », et surtout, dans l'immobilier. Le mariage, c'est une entreprise aux visées économiques très claires : « On a fait le magasin, on a fait le mariage, voilà la dot, voilà » (Vasso). Ou encore : « Nous sommes partis de la location et maintenant c'est nous qui louons les deux étages inférieurs ; grâce aux 150 000 drachmes qu'on a données en dot il y a quinze ans » (Dora). Ici la logique économique est une logique matrimoniale. Mais ce n'est plus une logique qui concerne l'ensemble des deux maisons alliées, elle concerne d'abord le couple et les individus qui le composent.



De plus, pour les femmes urbanisées, la constitution de leur dot ou de celle de leur fille est un moteur puissant de la mise au travail salarié. Le « travail à l'extérieur » qui en soi peut friser le scandale, est transfiguré par la légitimité matrimoniale et familiale (Lambiri 1965 ; Nikolaïdou 1978 ; Shapiro 1985 a). A la femme d'origine paysanne, la dot permet de rompre avec un mode où production et reproduction sont confondues (sur l'exploitation familiale), de passer à la sphère de la seule reproduction (« inactivité » au foyer) et enfin de retarder, si elle le désire, sa réintégration dans la sphère de la production, désormais distincte (travail salarié « à l'extérieur »). La dot est à la fois l'instrument du passage et de la visibilité du passage. Elle introduit une distinction entre activité et inactivité féminine, entre production abstraite et reproduction familiale, qui n'avait pas cours dans le système patrimonial. Il est clair que l'existence de cette distinction est une des conditions de la perception et de l'intériorisation par les femmes du « travail » de leur travail, comme catégorie pertinente de la vie sociale. Celui-ci est désormais une activité visible, mesurable et manipulable.

Enfin, la circulation monétaire se voit encouragée dans le domaine plus modeste du trousseau. De même que la dot légitime l'engagement des femmes dans le travail, elle légitime des achats de linge de maison et d'équipement ménager qui autrement seraient perçus comme superflus. La dot possède le pouvoir magique de transmuier la dépense en investissement, la perte en acquis. De plus elle fournit le cadre légitime de décisions économiques individuelles de la femme : la femme gagne son argent, le gère, l'investit dans sa dot et son trousseau : « elle fait ce qu'elle veut » disent les interviewées.

Le système dotal, en obligeant les femmes à se positionner par rapport au travail, à mettre en œuvre des stratégies individuelles de production, d'investissement et de consommation monétaires, est un vecteur de la constitution d'une culture économique moderne.

### *La dot n'existe plus ?*

Ainsi, les exigences des parents de Michalis, loin d'être archaïques, se comprennent comme partie intégrante des puissants mouvements de mobilisation familiale, sociale et économique, qui ont permis l'urbanisation du territoire et des modes de vie, la scolarisation<sup>6</sup> et la salarisation de la société grecque depuis la fin de la guerre. Ces processus connurent un essor dans les années soixante et soixante-dix, et se poursuivent aujourd'hui. Les arrangements matrimoniaux ont été l'occasion pour les individus de négocier leur insertion dans la vie urbaine et dans le marché du travail, entre autres, par la mobilisation des capitaux et des personnes. Les formes matrimoniales contemporaines ne sont pas des survivances dysfonctionnelles mais une ressource dans la construction de cette modernité, même si elles puisent partiellement, à des fins de légitimation, dans le stock des valeurs anciennes. Elles

sont non seulement un effet mais encore un facteur du changement social. Les transformations concrètes des cadres généraux de la société s'accompagnent de modifications plus ténues : dépérissement de l'ancienne vision du monde, affermissement d'autres valeurs.

Le garagiste symbolise leur percée : individualité, transfiguration du rapport social en un idéal d'amour. La publication même du récit montre à quel point ce qui, il y a quelques années encore, était confondu apparaît aujourd'hui comme une contradiction insupportable. Ces valeurs sont désormais perçues comme antagoniques avec les changements structurels qui les ont engendrés.

Ce sont elles qui, en la personne de Dimitris, sortent vainqueurs de la confrontation. Cela signifie peut-être que la mission mobilisatrice de la dot est en voie d'achèvement, qui depuis trente ans a canalisé tant d'énergies. Les bouleversements de l'après-guerre étant en grande partie résorbés, l'exode rural s'étant tari, les marchés du travail tendant à se stabiliser, la circulation monétaire s'étant normalisée, le mariage n'apparaît plus à tous comme la voie royale de la mobilité. D'autres chemins s'offrent à la réussite individuelle. Les femmes sont nombreuses à être scolarisées et salariées, elles jouissent d'une émancipation relative de la tutelle patriarcale. La société s'est urbanisée. La prospérité semble générale.

Le coup de poing du garagiste vient arrêter net les ambitions déstabilisatrices du camp de l'ingénieur. Dimitris semble dire : « Jouissons de l'aisance nouvelle et n'en demandons pas davantage. L'ancien se meurt : les tractations familiales, l'instrumentalité du mariage. Vive le nouveau : l'émergence de l'individu. Tenons-nous en là. » Voilà la première morale de l'histoire. Mais la violence du jeune couple, si elle est une affirmation de valeurs « modernes » est en même temps un refus de la dynamique qui l'a fait naître. Elle est la dénégation de tout le travail d'investissement dans l'avenir qu'a constitué le système dotal dans les décennies d'après-guerre. Si Marina reçoit aujourd'hui un appartement en dot, c'est bien grâce aux mobilisations passées de ses parents. Elles furent déterminées par les impératifs du système dotal ; la famille de Michalis ne fait que les poursuivre. Voilà son tort. Voilà ce que la violence permet de refouler.

C'est en cela que « La dot : une nouvelle à caractère social », tout en étant une métaphore du système dotal moderne, est en même temps une métaphore de l'entreprise générale d'occultation de ce système. Depuis les années 1970, de nombreuses prises de position à la fois soulignent l'importance de la dot en Grèce et veulent lui dénier toute signification dans la vie sociale. Que d'articles, que d'interviews de parlementaires, de juristes et de sociologues pour dire — malgré l'observation, malgré les statistiques — que la dot n'existe plus, ou qu'elle est une astuce fiscale sans contenu. « La dot est une institution qui tendait à disparaître mais dont les adeptes nostalgiques ont eu soin de prolonger artificiellement l'existence par diverses mesures de stimulation » (Yotopoulou 1981). « Aujourd'hui cette coutume tend à

disparaître. Elle est maintenue artificiellement car avec l'imposition fiscale réduite les parents trouvent dans la dot un moyen plus économique pour aider leur enfant » (Eleftherotypia, 1979). « Pour ceux qui n'ont pas de patrimoine, le problème de « l'établissement » est résolu de manière artificielle avec l'accumulation du capital nécessaire à la dot par le travail » (Skoutéri 1983, 48). Pendant toute une époque, le poncif de la dot comme « artifice » a tenu lieu de pensée sur la dynamique de l'échange matrimonial.

L'invocation des valeurs traditionnelles d'honorabilité féminine et familiale a pu fonctionner comme légitimation du recours croissant aux dots dans les dernières décennies. Cette pratique a participé des transformations majeures dans les domaines de l'urbanisation, du travail, de la scolarisation, etc. Ainsi, d'une certaine manière, les références traditionnelles ont servi de cadre à la modernisation des pratiques matrimoniales. A l'inverse, c'est au nom des principes nouveaux engendrés par ces changements que le système dotal est décrié par les membres des catégories socio-professionnelles supérieures : oublieux des bénéfices qu'ils ont pu en retirer dans un passé récent, et peu enclins à confronter ceux-ci à l'image qu'ils se font de leur propre modernité. Certains auteurs ont cru voir en la dot un élément de « la superstructure idéologique bourgeoise » (Elefandis 1978, 188 ; Skoutéri 1983, 36). Il faudrait dire plutôt que depuis la fin de la dernière guerre, la dotation des filles est devenue une authentique pratique populaire ; c'est sa dénégation qui caractérise les couches « bourgeoises », si on veut les appeler ainsi.

C'est essentiellement sous la pression de ces catégories qu'en février 1983, lors de la refonte du Code civil, la dot est supprimée. Elle est remplacée depuis cette date par la « prestation parentale », sorte de donation entre vifs qui fait abstraction du sexe et de l'état civil de l'enfant. L'avenir dira dans quelle mesure ce changement réglementaire aura affecté les pratiques sociales des individus.

Université Paris X, août 1988.

#### NOTES

1. Traduit de : Paris Athinaios, « I prika : kinoniko diyima », *Ikoyenlakos Thisavros* n° 724, 16 juillet 1981, page 37.

2. Nous avons interviewé en 1981 une trentaine de femmes à Volos, ville industrielle et portuaire, politiquement plutôt de gauche, avec une forte tradition ouvrière et de capitalisme local, et à Sparte, petit centre administratif d'une région agricole conservatrice. Il s'agissait d'entretiens non-directifs sur le thème de « la dot » auprès de femmes nées à la campagne ou en ville, ménagères, ouvrières, employées, enseignantes, de 18 à 70 ans, célibataires ou mariées. Seules les femmes membres de professions libérales ont refusé l'interview. La méthode d'analyse de contenu est empruntée à H. Raymond (1968).

3. Le Code civil, instauré en 1946, faisait obligation au père de famille de doter sa fille « en proportion de sa fortune, du nombre de ses enfants, de sa position sociale,



ainsi que de la position sociale du futur époux » (article 1495). Selon les articles 1413 et 14, le mari peut être soit propriétaire de la dot, soit seulement gestionnaire, alors que sa femme en garde la nue propriété. Les articles 1416 et 1417 interdisent au mari la possibilité d'aliéner la dot sans le consentement écrit de sa femme ; celui-ci doit être dûment constaté par le Tribunal, au besoin après consultation du père de la femme. Ces dispositions furent abrogées en 1983.

4. On peut rapprocher cette opposition à celle entre père et prétendant décrite en Algérie. Selon C. Dib-Marouf (1981), le père algérien donne à sa fille un trousseau « de progrès », composé de draps et d'édredons de fabrication industrielle, importés d'Europe, alors que le fiancé, lui, donne à sa fiancée une « dot traditionnelle » composée de literie et de vêtements traditionnels, tissés localement.

5. Pour la Grèce entière, de 1956 à 1974, la proportion des contrats de dot passe de 18 à 27 % des mariages de l'année. En Thrace, où les contrats sont peu nombreux, la proportion passe de 2 à 6 % durant la période. Dans les îles de la mer Egée, elle passe de 41 à 65 %. Le pourcentage augmente dans toutes les régions sans exception. En 1956, on note une forte corrélation négative du pourcentage des contrats de dot avec des indicateurs de ruralité (les coefficients varient de  $-0,69$  à  $-0,89$ ), et une forte corrélation positive avec des indicateurs « salariat et industrie » (de  $+0,5$  à  $+0,77$ ). En 1974, la structure des coefficients est la même, mais la fourchette diminue. Pour plus de détails, cf. Shapiro 1985 b, 413 et suivantes.

6. Pour des indications sur le rôle de l'instruction comme dot, cf. Shapiro 1985 b, 255 et 373.

#### LISTE DES PERSONNES INTERVIEWEES ET CITEES

*Dora*, 40 ans, enseignante de couture dans une école technique de Volos. Fille d'ouvrier, elle est mariée avec un fonctionnaire. Sa dot : 150 000 drachmes qu'elle a en partie économisées elle-même. Elle a contribué à la dot de sa plus jeune sœur.

*Fani*, 35 ans, enseignante d'anglais à Volos, fille de fonctionnaire. Son histoire ressemble beaucoup à celle de la Marina de la nouvelle : elle chassa un « meilleur parti », professeur, qui faisait demander par sa mère des « pièces d'or » et épousa un garagiste « par amour ». Sa dot : un grand appartement de quatre pièces.

*Georgia*, 28 ans, femme au foyer à Sparte. Fille d'un pope agriculteur, originaire d'un village du Magne, elle s'est mariée « par sentiment » avec un artisan-agriculteur prospère et cohabite avec sa belle-famille. En comparaison de la richesse de son mari, elle estime n'avoir « rien » eu en dot : un trousseau, des meubles, un champ, et 60 000 drachmes en liquide.

*Iro*, 30 ans, femme au foyer à Volos. Fille d'agriculteur, originaire d'un village de Karditsa, elle s'est mariée par *proxenio* avec un chauffeur de bus. Sa dot : 150 000 drachmes avec lesquelles son mari a acheté leur petite maison.

*Marlanna*, 40 ans, mariée par *proxenio* avec un artisan de Volos. Sa dot : un étage de la maison paternelle.

*Sofia*, 50 ans, ouvrière du textile à Volos. Sa dot : une petite maison qu'elle a « payée avec des traites ». Célibataire, elle désespère de trouver un mari. Elle pense qu'en faisant construire un étage, elle augmente ses chances de se marier.

*Vasso*, 57 ans, aide non rémunérée de son mari artisan qu'elle a épousé par *proxenio*. Elle est originaire du même village qu'Iro. Sa dot : une maisonnette de trois pièces. Celle de sa fille : un petit immeuble de deux étages qu'elle-même et son mari construisent de leurs mains sur le même terrain.

LISTE DES OUVRAGES CITES

- ALEXAKIS E., 1975, « I domi tis ellenikis ikoyenias sti Thraki » (La structure de la famille grecque en Thrace), *Mnimon*, 5<sup>e</sup> tome, Athènes, pp. 49-80.
- ALLEN P., 1979, « Internal Migration and the Changing Dowry in Modern Greece », *Greece : Past and Present*, J. Koumoulides ed., Muncie Ind., Ball State University Press.
- BURGEL G., 1973, *La condition industrielle à Athènes, II. Mobilité géographique et mobilité sociale*, Athènes, Centre national de recherches sociales de Grèce.
- BURGEL G., 1981, *Croissance et développement capitaliste. Le « miracle » athénien*, Paris, Mémoires et documents de géographie, C.N.R.S.
- DIB-MAROUF C., 1981, *Fonctions de la dot dans la cité algérienne*, Office des publications universitaires, Alger.
- DAMIANAKOS S., 1981, « Groupe domestique, transmission du patrimoine et prestations matrimoniales dans un village multi-ethnique de la Grèce du Nord », *Prestations et stratégies matrimoniales en Méditerranée*. colloque de Marseille des 20-25 septembre.
- ELEFANDIS A., 1975, *I epanghelia tis adynatis epanastasis, KKE kai astismos sto meso-polemo* (L'annonce de la révolution impossible. PC et urbanisation dans l'entre-deux-guerres), Athènes, Thémelio.
- FRIEDL E., 1963, *Vasilika : A Village in Modern Greece*, New York, Holt, Rinehart and Wilson.
- LAMBIRI I., 1965, *Social Change in a Greek Country Town*, Athens, Center of Planning and Social Research.
- NIKOLAIDOU M., 1978, *I vynaika stin Ellada, doulia kai hiraftesi* (La femme en Grèce, travail et émancipation), Athènes, Kastaniotis.
- HANDMAN M.-E., 1983, *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*, Aix-en-Provence, Edisud.
- PECHOUX P.Y., 1972, « Remarques sur les espaces matrimoniaux en Grèce », *Recherches sur la Grèce rurale*, Paris, Mémoires et Documents, volume 13, C.N.R.S.
- RAYMOND H., 1968, « Une méthode de dépouillement et d'analyse de contenu », Paris, Institut de Sociologie urbaine (ronéo).
- SHAPIRO R., 1985 a, « Les paradoxes de la modernité », *Familles et biens en Grèce et à Chypre*, dir. C. Piauxt, Paris, L'Harmattan.
- SHAPIRO R., 1985 b, « Système matrimonial et changement social : la dot en Grèce », thèse pour le doctorat de troisième cycle, université de Paris X-Nanterre.
- SHAPIRO R., 1988, « Réglementation et modernisation : la dot en Grèce », *Droit et cultures*, octobre 1988.
- SIMEONIDOU-ALATOPOULOU H., 1979, « I exelixi tou thesmou tis prikas stin Ellada, 1956-74 » (L'évolution de l'institution de la dot en Grèce, 1956-74), *The Greek Review of Social Research*, n° 36-37, pp. 322-338.
- SKOUTERI-DIDASKALOU N., 1983, « Prika i peri tou thireftikou vlou ton neoellinon » (La dot, ou de la vie cynégétique des Grecs modernes) III, *Politis*, n° 57.
- VERNIER B., 1977, « Emigration et dérèglement du marché matrimonial », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 15.





## **LES JEUNES IMMIGREES ET LE MARIAGE MIXTE**

### **Salut ou perdition ?**

Jocelyne STREIFF-FENART

Dans son étude sur le changement familial chez les immigrés algériens en France, menée il y a déjà vingt ans, Andrée Michel faisait l'hypothèse que les femmes représentaient, au sein de l'immigration algérienne, un groupe particulièrement novateur dans le domaine des valeurs familiales<sup>1</sup>. Cette hypothèse, que l'auteur ne parvenait que partiellement à confirmer au cours de son étude, semble se vérifier pleinement à la seconde génération. Des observations récentes mettent en évidence que la socialisation dans le pays de résidence exerce des effets plus importants sur les filles issues de l'immigration maghrébine que sur leurs frères, pour tout ce qui a trait aux rapports entre les sexes et aux rôles familiaux<sup>2</sup>. Subissant bien plus que les garçons le poids des contraintes exercées sur les jeunes par le milieu familial, elles sont plus enclines à s'orienter vers les valeurs et les comportements familiaux en vigueur dans la société française, notamment ceux qui privilégient dans le mariage la relation interpersonnelle et l'affinité entre les époux, et l'égalité dans l'échange conjugal. Ce décalage des conceptions masculines et féminines provoque, au sein même de la deuxième génération, de très fortes tensions dans les rapports entre les sexes, et pousse de plus en plus de jeunes filles d'origine maghrébine à se tourner vers des partenaires français perçus comme plus libéraux et plus égalitaires dans les rapports de couple. C'est ce phénomène que traduit la très forte augmentation des mariages mixtes conclus par les femmes algériennes au cours des dernières années. En 1974, les comportements des hommes et des femmes dans cette population étaient, de ce point de vue, encore très nettement différenciés : alors

que 15 % des femmes seulement faisaient un mariage mixte, ce type de mariage était réalisé par 55 % des hommes. En 1981, les comportements des uns et des autres sont beaucoup plus homogènes : les femmes sont 39 % à faire ce type de choix contre 51 % des hommes<sup>3</sup>.

Il semble donc que se manifeste, au sein de la population des immigrés algériens, une tendance à l'harmonisation des comportements masculins et féminins vis-à-vis du mariage mixte. Or on sait que la tradition arabo-musulmane opère une distinction radicale entre les mariages mixtes des hommes et les mariages mixtes des femmes. L'islam autorise les mariages des musulmans avec des femmes appartenant aux autres religions du Livre, mais interdit aux femmes tout mariage avec un non-musulman. Ce rééquilibrage numérique signifie-t-il que la norme qui préside à l'interdiction du mariage mixte des femmes tend à se dissoudre chez les populations musulmanes stabilisées en France ? Les observations que nous présentons ici montrent qu'en dépit, et peut-être faudrait-il dire, du fait même de sa généralisation, le mariage mixte des femmes reste pour les familles maghrébines immigrées, le mariage hétérodoxe par excellence.

#### *Deux cas de mariage mixte : Farida, Yasmina*

*Farida* : « Je l'ai connu, il y a un an. Au départ, c'était le coup de foudre et puis après ça s'est bien accroché. [...] Bon, on a continué, j'ai mis ma mère au courant, je lui ai dit : « Voilà ». Alors elle m'a dit : « C'est tes problèmes, moi j'ai rien à dire. Si tu as choisi, tu es assez grande. Bon, moi j'aurais préféré que ce soit un musulman, il l'est pas, il l'est pas »... Et c'est pas le genre à exiger d'un homme qu'il se fasse musulman. Bon ça a été un peu dur pour ma mère, mais elle a compris [...] Il est venu un dimanche me demander en mariage. Tout seul. Parce que sa famille il leur a parlé, ils étaient contre. Ils lui ont dit : « Il n'en est pas question, pas avec une Algérienne ». Il est venu voir ma mère, il m'a demandée en mariage. Y avait mon frère, l'aîné. Mon frère, sa seule question ça a été : « Moi, ça me regarde pas, le seul problème c'est qu'elle doit avertir son oncle ». Il sait très bien que je pouvais pas avertir mon oncle, si tu veux c'était un peu du chantage dans la mesure où il a dit : « S'il arrivait quelque chose à mon oncle, je me le reprocherai toute ma vie ». J'ai beaucoup réfléchi à la question avec ma mère, elle m'a dit : « C'est pas la peine d'écouter ce qu'il a dit ton frère ou ce qu'ils ont dit les autres ». Elle m'a dit : « Même avec un Algérien ça aurait été difficile dans la mesure où c'est pas ta famille, c'est pas quelqu'un de ta famille qui porte ton nom ». [...] Il faut que ce soit un qui porte son nom. Je peux pas aller à Lyon voir mon oncle et lui dire : « Je vais me marier ». Parce qu'il vit pas constamment ici, il vient une fois par an pour la fête de l'Aïd, c'est tout. S'il vient, il reste juste huit jours, quinze jours, il a pas besoin de l'apprendre. S'il vient et que je ne suis pas à la maison, ma mère elle peut très bien dire que je suis en voyage. Bon, on

a fait tous les papiers pour la mairie tous les deux. Au début, c'était à la mairie d'A... Après, comme il y avait plein d'Algériens que ma mère connaît et tout, vis-à-vis d'elle on a changé pour C... [...] Mon frère, trois jours avant le mariage on l'a plus revu jusqu'à présent. Il dit : « Le problème c'est qu'elle aurait dû avertir son oncle ». Mais c'était le prétexte, il a fait l'hypocrite, il croyait que j'allais reculer, que ça allait me passer. Mariage... mariage... que quand le moment serait venu, le problème de mon oncle... J'ai trouvé ça vraiment... de la part de mon frère. On croit connaître les gens et puis... surtout avec lui j'étais très liée. C'était lui que j'adorais le plus de mes frères. Je me confiais à lui. Quand j'avais besoin de quelque chose, c'est vers lui que j'allais... En fait, il ne s'attendait pas à ça de ma part. Moi, je représentais quelque chose de très beau : la femme algérienne. Et alors ? C'est pas pour ça que je renie ma race. Je suis, je serai toujours une Algérienne. Mais pour eux, si on épouse un Français, on prend sa religion, on prend son nom. On n'est plus Arabe pour eux, on sera plus Arabe. Non, sa position pour moi, elle a été vraiment hypocrite, parce que bon, j'avertis mon oncle, mon oncle, il sait très bien qu'il sera contre. Si j'avais envie de l'avertir, je me serais mariée avec un Algérien. Il a dit à ma mère : « Oui, tu l'aides à se marier ». Elle a dit : « Elle sait ce qu'elle fait, c'est ma fille, c'est normal que je l'aide ». Il lui a dit : « Mais tu te rends compte que tout A... le sait »... Bon je suis partie en Algérie, j'ai discuté avec un de mes oncles. C'est surtout un de mes cousins aînés, mais pour moi il représente l'oncle quoi. Il représente l'oncle, le papa, ce que tu veux. Il m'a dit : « Tu es assez grande pour savoir ce que tu fais. Tu vas pas épouser un Algérien pour faire plaisir à moi, à l'autre. Il m'a dit : telle que je te connais, tu as toujours voulu être indépendante, avec tes idées. Le seul problème, il m'a dit, le seul obstacle c'est ton oncle. Tu veux éviter qu'il le sache, mais il le saura un jour. Bon, il arrivera ce qui arrivera. Soit, il finira par céder, soit s'il cède pas, tant pis pour vous... »

*Yasmina* : « [...] J'ai dû partir de chez moi. Mes parents ils ont pas accepté. Ils l'ont pas voulu. C'est un Français, un Français, on le veut pas à la maison, enfin... Je me suis pris des roustes, j'ai... enfin vraiment j'ai passé la misère. Ce que j'ai passé ! Oh !... Pendant que je le fréquentais... Mon frère il voulait pas en entendre parler, ma mère pareil, y avait pas moyen de... J'essayais quand même d'arranger les choses. Mon mari il avait été attraper mon frère, en lui disant qu'il avait des intentions sérieuses et tout, mais y avait pas moyen. C'était non, c'était non. Mon frère il voulait pas. Pour me marier avec mon mari, j'ai passé... un calvaire pour ainsi dire. Enfin, c'est peut-être trop mais enfin, pour moi ça a été vraiment très difficile. Mes frères, ils savaient que je sortais avec lui, c'était : « Jamais tu te marieras avec lui... ». Je pense ça a été mon grand frère, pas tant mes petits frères, eux ils étaient jeunes, ils l'ont bien pris. Mais mon frère aîné, pas question, il voulait pas en entendre parler. Non, c'était non. Le plus, tout d'abord c'est parce que c'était un Français. Et chez nous, soi-disant les Algériens faut pas se marier avec



un Français. Une fois comme j'ai dit : « C'est le destin, hein... ». Je vais pas me marier avec quelqu'un que je connais pas. Moi j'ai vécu ici. J'ai pas la mentalité algérienne, c'est vrai, j'ai pas... les trucs comme ils font, le carême, tout ça, non. Moi j'ai vécu ici, j'ai vécu parmi les Français, j'ai pris leurs coutumes. C'est vrai, je vis comme eux, je me sens pas Française, attention, hein, je dis pas que je suis une Française, mais j'ai leurs coutumes, je me suis adaptée à eux. Moi, pour moi, me marier avec un Algérien, vraiment c'est... non ! J'ai discuté avec ma mère, parce que ma mère on s'entendait bien toutes les deux, parce que pour moi, c'était plus une copine qu'une mère. On parlait et tout. Moi je lui avais dit, pour mon mari. Ma foi, elle le prenait bien plus ou moins, mais y avait... parce que ma mère c'était par rapport aux gens plutôt hein. Enfin, je pense que c'est ça... par rapport aux gens. Tu te maries avec un Français, c'est pas bien pour tes cousins. Et tes cousines, elles se sont toutes mariées, elles ont fait leur robe de mariée, enfin, vous savez comme c'est chez nous. Enfin, le plus ça a été mon frère. Ça a été dur, ça a été dur. Du côté de sa famille, y a pas eu de problème. De ce côté-là, vraiment rien à dire. D'abord, quand je suis partie de chez moi, je suis restée un an et demi chez eux. C'était bien, enfin y avait des petits problèmes, mais enfin vraiment des petits problèmes. [...] Mon frère, il sortait avec une Française. Avec elle y avait pas de problème. Elle venait à la maison et tout. Vraiment c'était parti pour qu'ils se marient. Alors de ce côté-là, y avait pas de problème. Alors moi une fois, je lui ai dit : « Pourquoi toi, et pourquoi pas moi ? C'est pas parce que je suis une fille. » Il a dit : « "C'est pas pareil, moi je suis un homme..." »

*Gérard, mari de Yasmina* : « [...] J'ai un oncle qui était très raciste, bon, il est raciste. Et quand je fréquentais avec elle, bon moi je me cachais pas. Et un jour, mon oncle il me dit : « Oh, tu l'amènes plus l'Ar... la petite qui est avec toi ». Et j'ai dit : non. Il me dit : « Mais tu es bête, elle est gentille et tout ». Il savait que c'était une Algérienne, il m'a pas dit : « Tu as bien fait ». Ça m'a étonné. Mais j'avais peur, c'est de mes parents, qu'ils le prennent mal. Parce que j'ai dit : « Quand même, se faire renier par les parents pour une gonzesse, ça doit être un peu emmerdant ». Bon, comme mes parents, ils l'ont acceptée, ça m'a rien fait. [...] Bon après elle, elle avait des problèmes avec ses parents, vis-à-vis de moi, parce que j'étais pas Algérien. Bon avec son frère, elle en a eu des problèmes, elle en a eu marre, elle est partie de chez elle. [...] Sa mère, c'est pas elle qui voulait pas, sa mère elle aurait rien dit, c'est par rapport aux autres, parce que les autres Algériens ils vont lui dire : c'est pas bien, ta fille... et ceci et cela. Et moi, ça je le supporte pas, cette hypocrisie... Parce que nous, des fois les Français, on dit : y sont pas civilisés. Oui... Y en a qui sont civilisés. Mais y sont civilisés à l'intérieur, je veux dire, ils peuvent pas le montrer. Pourquoi ? Parce qu'ils ont le respect pour les autres. Ils sont comme ça, voyez... Mais dans sa famille aussi, y a beaucoup de cousins qui jouent les parents. Elle avait peur de son cousin là. Sa mère, elle se faisait dicter par son

cousin. Pour sa sœur Fathia, son cousin il attrapait sa mère, il lui disait : « Elle fait ça, ça, ça ». [...] Comme moi, je lui ai dit : « Moi je veux bien connaître ta mère, mais tes cousins, je veux pas les connaître ». Elle m'a jamais dit : « Viens on va prendre le café chez mes cousins ». Elle dit : « Je vais chez ma cousine, elle prend mon fils... ». J'aime pas, c'est l'ambiance que j'aime pas. C'est pas que je sois raciste. J'aime pas. Cette ambiance j'aime pas. [...] Non mais depuis qu'on est ensemble, elle reparle à ses parents. Parce que c'est moi qui l'ai poussée à reparler à sa mère. Elle a même eu un jour une histoire avec ses parents, par rapport à moi. Elle a dit : « Ça y est, je lui parle plus à ma mère ! — Oh, j'ai dit, vas-y retournes, ça fait rien, c'est pas grave ». [...] Mais elle m'a fait un coup sa mère. Elle était devant en plus, sa mère elle me l'a dit de bouche à oreille. Elle s'est mise à pleurer, elle lui a dit : « C'est mon mari, c'est pas un chien », moi ça m'a pris là. Voilà ce qui s'est passé, c'est que sa mère, il devait venir ses cousins de l'Algérie, ils devaient venir. Et nous, fatalité, on promenait et on devait monter boire le café. Sa mère, elle lui a dit à elle, j'ai compris, elle lui a dit : « Partez, ça marque mal, s'ils le voyent ». Alors j'ai dit à sa mère : "Voilà, si vous avez honte de moi, ou je monte boire le café ou si je monte pas c'est fini je monte plus." »

*Représentations de la mixité matrimoniale :  
mariages d'hommes et mariages de femmes*

Comme le souligne Yasmina, le mariage d'un fils avec une Française inspire aux familles maghrébines des sentiments d'une tout autre nature que celui d'une fille avec un Français.

Pas souhaité mais pas vraiment interdit, il s'agit dans le premier cas d'un mariage qu'on peut déplorer, dont on peut percevoir les dangers, mais auquel on peut malgré tout se résigner parce que s'il est souvent perçu comme une union mal assortie, il ne met pas profondément en cause les conditions d'appartenance au groupe de l'individu « mal marié », ni le statut de sa descendance. Quant à l'épouse étrangère, on attend d'elle (comme d'ailleurs de toute belle-fille) qu'elle fasse les efforts nécessaires pour se faire accepter, c'est-à-dire qu'elle en vienne à adopter les façons de faire et le mode de vie de la famille dans laquelle elle est entrée, à tout le moins qu'elle renonce à la prétention d'éduquer ses propres enfants selon d'autres normes que celles que le groupe familial de leur père, et particulièrement sa parentèle féminine, s'estime légitimement en droit de leur transmettre. Si elle se conforme à ces attentes, la belle-fille française peut être intégrée sans problèmes particuliers, et il peut même arriver qu'elle soit, plus qu'une autre, louée et appréciée par sa belle-famille.

Dans la plupart des cas, toutefois, on se méfie de la bru étrangère. Elle est souvent soupçonnée de vouloir détacher son mari du milieu familial, de l'inciter à renier les valeurs culturelles et religieuses de son

groupe d'origine et de chercher à accaparer les enfants. Quand elle menace la prérogative qui fait considérer comme seul légitime le maintien exclusif des enfants du fils dans la lignée paternelle, la belle-fille française peut être l'objet des pires accusations, dont celle de sorcellerie.

Confortés par cette conviction qu'on a la légitimité pour soi, les efforts conjugués de la famille du garçon pour le maintenir dans la fidélité patrilinéaire peuvent parfois prendre la forme d'un véritable conflit ouvert, allant des tentatives incessantes de sa mère de le pousser au divorce jusqu'aux initiatives, plus violentes, des hommes de la famille dont les cas bien connus d'enlèvements et de rapatriement forcé des enfants des couples franco-algériens fournissent des exemples tristement célèbres.

Mais le ressentiment qu'on éprouve dans ce cas vis-à-vis de la bru étrangère n'est pas fondamentalement différent de celui qu'on pourra, dans d'autres cas, ressentir vis-à-vis d'une jeune femme de la même origine nationale qui manifesterait trop vivement son indépendance et sa volonté de maintenir la famille de son mari à distance de son foyer. Le mariage avec la Française ne constitue, semble-t-il, qu'une variante, certes la plus typique, du mauvais mariage, c'est-à-dire celui où la belle-fille et/ou son groupe familial entrent en compétition avec la famille du garçon et menacent l'intégration culturelle des enfants au groupe de leur père et la continuité agnatique.

Comme tout mariage, le mariage d'un fils avec une Française peut apporter le pire ou le meilleur, mais la bru étrangère peut prétendre, tout comme une autre, à être jugée et éventuellement appréciée pour ses qualités propres.

Les filles qui, comme Farida et Yasmina, ont vécu les épreuves du mariage mixte, sont particulièrement sensibles à l'inégalité du traitement et de l'accueil que leurs familles réservent au prétendant français et aux petites amies françaises de leurs frères : « Mon frère, il sortait avec une Française, avec elle, y avait pas de problème, elle venait à la maison et tout », dit Yasmina.

Et évoquant l'attitude de sa famille envers son fiancé : « C'est un Français, un Français on le veut pas à la maison ».

La différence dans la perception du mariage mixte selon le sexe est d'emblée signifiée par ces possibilités, ouvertes ou refusées, d'intégration d'un élément étranger à la « maison » (avec le double sens du lieu d'habitation et de la descendance), selon qu'il s'agisse d'une bru ou d'un genre éventuels.

Ce refus radical et sans appel auquel se heurtent les candidates au mariage mixte, les place dans une situation où elles n'ont guère d'autre choix que de renoncer à leur projet ou d'affronter la rupture avec tout ou partie de leur groupe familial. Même si les liens avec la parentèle féminine proche (la mère, les sœurs et belles-sœurs, les cousines) ne sont pas rompus ou sont rétablis, le mariage mixte des femmes modifie profondément, dans presque tous les cas, le système des relations familiales. On a vu à propos du cas de Yasmina, comment les rapports entre la jeune femme et sa mère, pourtant restées très proches et ayant



réussi à maintenir des relations continues, ont été perturbés et presque rompus après la scène provoquée par l'arrivée des cousins d'Algérie. La clandestinité dont est entouré le mariage de la jeune femme, la tient non seulement à l'écart, ainsi que son mari, de toutes les manifestations réservées à la parenté officielle, mais balise strictement l'espace autorisé des relations avec les parents les plus proches. Les relations entre mère et fille subissent, elles aussi, les effets de cette situation, comme en témoigne la façon subtile, mais douloureusement ressentie, dont la mère de Yasmina tout en l'accueillant affectueusement lors de ses visites au domicile familial, lui accorde néanmoins des marques d'attention plus réservées que celles qu'elle dispense généreusement à sa fille « bien mariée » :

*Gérard* : « Sa mère, elle fait une petite préférence par rapport à sa sœur. C'est pas qu'elle préfère sa sœur, non c'est pas ça, mais... la situation est pas la même, hein, de sa sœur et d'elle. Mais ça me fait marronner. C'est pas pour moi, parce que je lui ai dit : même si elle monte pas ta mère, je m'en fous. Mais c'est pour elle, c'est elle qui se rend malade. Parce que pour aller voir sa sœur, il faut prendre deux bus, elle y va souvent sa mère, alors que nous, qu'elle peut venir à pied, c'est à 500 m de chez elle, elle monte pas, alors... Mais, elle doit se sentir gênée sa mère, elle doit se sentir gênée... Enfin, pour l'anniversaire du petit, là, qu'on a fait samedi, elle est pas venue, mais de toute façon, on s'attendait pas qu'elle monte... »

De la même façon, les rapports de Farida avec sa famille se réduisent aux visites qu'elle fait périodiquement à sa mère et à ses jeunes frères, tolérées, mais maintenues dans une semi-clandestinité : « Quand je suis chez ma mère, des fois mon frère, l'aîné, il vient klaxonner quand il veut voir un de ses frères. Mais monter voir sa mère pendant qu'il sait que sa fille elle est là, ça non. Parce qu'il fait semblant de rien, mais il sait que je suis là-bas ».

Les couples mixtes formés d'une fille maghrébine et d'un gendre français ne sont sans doute pas tous l'objet d'un tel ostracisme familial. Mais tout laisse à penser qu'ils ne sont tolérés, sinon bien acceptés, que dans les familles où il n'importe plus guère (soit qu'on y ait renoncé volontairement, soit qu'on ne soit plus en mesure de le faire), de tenir son rang, c'est-à-dire de maintenir ou de renforcer la position que le groupe familial occupe dans le lignage. Tant que sont maintenus les liens avec la famille étendue et la prétention à y occuper une place respectée, la seule stratégie possible vis-à-vis du mariage d'une fille avec un Français semble être celle de la dissimulation, qui vise à faire disparaître le couple mixte et ses enfants de la parenté officielle. Dissimulation du mariage de Farida, dont l'aveu n'a toujours pas été fait, un an après la conclusion de l'union, au frère aîné de son père, personnage éminent du patrilignage et détenteur officiel de l'autorité familiale auprès des enfants de son frère décédé ; dissimulation du mari de Yasmina lors des visites protocolaires des membres de la lignée paternelle demeurés en Algérie.

Contrairement aux attentes dont est l'objet la bru étrangère, on n'attend pas du gendre étranger qu'il se soumette, on attend qu'il demeure invisible. A cette seule condition, pourront être maintenus, dans certaines limites, les liens minimaux d'affection entre la fille et le cercle restreint de ses proches parents.

L'embarras dans lequel Yasmina a placé sa mère, son mari et ses cousins en ne respectant pas cette règle implicite de savoir-vivre, est de l'ordre de la gêne que suscitent les gaffes, ces paroles ou ces actions intempestives qui dévoilent ce que chacun sait mais que tout le monde s'accorde à dissimuler. C'est faute d'avoir compris ou accepté la règle de discrétion qui est de mise dans sa situation et qui lui commandait de ne réserver ses visites qu'en l'absence des membres de la famille qui « comptent », qu'elle a dû subir l'affront de voir sa mère lui signifier que son mari est littéralement in-montrable. L'importance de cet épisode dans la vie conjugale de Yasmina et Gérard tient sans doute à ce que le message délivré par la mère de Yasmina au cours de l'interaction (Nous, Algériens, avons honte de toi, Français), vient mettre en cause l'accord implicite des deux conjoints sur la nature des relations entre Algériens et Français sur lequel se sont construits les rapports du couple.

Quand Gérard dit en présence de sa femme que « certains Algériens sont civilisés », il ne fait rien d'autre qu'affirmer comme allant de soi l'appartenance des Algériens dans leur ensemble au monde des non-civilisés (et donc l'appartenance des Français dans leur ensemble au monde des civilisés), et que supposer que son épouse tient également pour évidente la supériorité de la culture française sur l'algérienne et la supériorité du statut social d'une famille française sur celui d'une famille algérienne. Or, c'est précisément cette connivence dans l'appréciation des statuts respectifs de leurs groupes d'origine que l'incident de la visite des cousins vient troubler.

La protestation de Yasmina (« C'est mon mari, c'est pas un chien ») et l'interprétation du message par Gérard (« Si vous avez honte de moi... »), sont en contradiction totale avec la définition commune de leur situation conjugale comme l'union hypergamique d'une femme appartenant à un groupe statutairement inférieur et d'un homme appartenant à un groupe statutairement supérieur. Et en effet, si la famille de Yasmina a honte de son mariage et de son mari, c'est en référence à une tout autre logique sociale que celle qui permet de catégoriser une union par rapport à la position socio-économique des conjoints. La hiérarchie relative du supérieur et de l'inférieur est ici subordonnée à l'opposition absolue entre le dedans et le dehors, ou, pour dire les choses autrement, la valeur attachée à la promotion sociale est subordonnée à la valeur attachée à la loyauté vis-à-vis du groupe.

Dans cette logique, les capitaux détenus par les candidats, en terme de richesse économique ou de prestige social, ne sont négociables qu'à l'intérieur des limites que le groupe s'assigne à lui-même, et on verra, à propos du scandale provoqué par les « beaux mariages » des deux sœurs algériennes décrit dans les pages suivantes, comment la richesse ou

le prestige du candidat peuvent, lorsqu'il est étranger au groupe, se retourner contre ceux qui s'en prévalent, et renforcer l'accusation de trahison.

*L'inégalité des sexes devant le mariage mixte*

En dépit de la croyance répandue au mythe de l'amour qui renverse les barrières, les inter-mariages n'ont pas à eux seuls le pouvoir d'abolir les clivages entre les groupes dont ils ne font la plupart du temps que répercuter les effets. Les mariages mixtes sont, par définition, des mariages qui dérangent l'ordre social, et les couples mixtes, des couples socialement « marqués ».

Mais les hommes et les femmes n'entretiennent pas le même rapport avec la mixité matrimoniale. Parce qu'elles sont, bien plus que les hommes, classées par leur mariage, les femmes et leur famille, qu'elles soient françaises ou algériennes subissent, bien plus qu'eux, les effets sociaux de la mixité.

Dans les familles algériennes, le mariage d'un fils avec une Française peut inspirer la méfiance ou susciter le mécontentement, mais en aucun cas il ne porte atteinte à l'honneur de la famille, que seul le mariage d'une fille avec un Français est susceptible de mettre en cause. Contrairement à ses sœurs, le jeune homme d'origine algérienne qui réalise un mariage mixte peut sous certaines conditions, à la fois bénéficier du prestige qu'attire l'union avec un membre du groupe dominant, et maintenir, intacte, la position qu'il occupe dans son propre groupe.

De la même façon, la Française qui épouse un Algérien a beaucoup plus à perdre que le Français qui épouse une Algérienne. Du point de vue de sa famille et de son entourage, son mariage sera dans la plupart des cas perçu, selon l'opinion qui prévaut de façon générale dans son groupe social, comme une union hypogamique avec un homme d'une condition inférieure<sup>4</sup>. Perçu comme une union « en dessous », il ne peut apparaître que comme un choix négatif, réservé aux femmes qui sont le plus dépourvues de valeur sur le marché matrimonial français<sup>5</sup>. Le mariage d'une fille avec un Algérien est pour une famille française plus déclassant (et est en conséquence plus mal vu) que le mariage d'un fils avec une Algérienne. On peut observer notamment que, alors que face à une éventuelle belle-fille algérienne, la prise en compte des qualités personnelles de l'individu (« Elle est mignonne, cette petite ») l'emporte aisément sur son origine ethnique (celles-ci compensant celle-là), par contre la valeur négative attribuée à l'algérianité pèse d'un poids beaucoup plus élevé lorsqu'il s'agit d'un gendre éventuel. Comme le dit l'une des femmes interrogées au cours de l'enquête : « Etre mariée avec un Arabe, ça marque mal ».

Symétriquement, l'union entre un homme français et une femme algérienne, ou d'origine algérienne, a toutes les chances d'être catégorisée et vécue comme une situation d'hypergamie : une femme appartenant



à un groupe d'un statut social peu élevé fait un mariage « au-dessus » avec un homme d'un statut social supérieur. Cette tendance à la mobilité sociale ascendante des femmes à travers le mariage est tout à fait conforme aux normes socialement admises dans la société française. Dans ce type de situation conjugale, relativement courante dans notre société, le pouvoir d'inflexion de l'homme en matière d'orientation familiale est d'autant plus important que le poids social de la femme est plus faible, et c'est comme « naturellement » que les décisions du couple se prennent en fonction des coordonnées masculines.

C'est pourquoi les obstacles dus aux préventions des familles françaises à l'égard des mariages franco-maghrébins sont de façon générale plus aisés à surmonter par les filles issues de l'immigration maghrébine que par leurs frères. Elles sont, plus facilement que ces derniers, acceptées comme partenaires matrimoniaux et moins disqualifiées par leur origine étrangère, sur le marché matrimonial français. L'algérianité ne constitue, dans leur cas, qu'un élément d'infériorité parmi d'autres, négociable dans la logique de l'échange compensatoire. C'est ce point de vue que développe Gérard à propos de son propre mariage :

« Je pense pas qu'y ait plus de problème. Parce que par exemple moi, j'essaie de me marier avec une Algérienne, y aura des difficultés, c'est sûr. Mais peut-être un garçon qui est bien, il amène une fille à la maison qu'elle est... Je sais pas moi, bête ou quelque chose comme ça, y aura peut-être autant de difficultés à la faire accepter parce qu'elle est bête, que moi par ce qu'elle est Algérienne. »

Les familles françaises et algériennes ont finalement sur le mariage mixte des points de vue identiques : tolérable et jugé de façon relativement neutre quand il est le fait d'un homme, il ne compromet réellement la reproduction de l'identité familiale que lorsque c'est une femme qui le conclut.

### *Des familles sous influence : contrôle social sur les choix matrimoniaux*

Si les réactions familiales aux projets de mariage de Farida et Yasmina présentent des similitudes aussi frappantes, c'est sans doute parce que les acteurs de ces drames familiaux ont des comportements rigoureusement déterminés par le rôle qui leur est dévolu dans l'organisation familiale et les attentes qu'il suscite de la part de l'entourage : rôle du frère aîné intransigeant et violent parce que tenu pour responsable, à l'opposé des jeunes frères, amicaux ou indifférents ; rôle de la mère, à la fois compréhensive envers sa fille, mais aussi implicitement chargée d'user de son influence pour la détourner de son projet ou à tout le moins obtenir d'elle la discrétion, qu'il s'agisse de la pousser à célébrer le mariage dans une ville éloignée (Farida) ou de lui intimer l'ordre d'éloigner son mari lors de la visite de la famille (Yasmina) ; rôle du représentant officiel de l'autorité familiale (l'oncle de Lyon ou le cousin), qui sert de substitut au père décédé et à qui on a peur d'avouer l'ina-

vouable ; rôle des cousins d'Algérie ou des voisins maghrébins de France dont on redoute les commentaires et qu'on tente de tenir à l'écart et du mariage et du mari.

Dans tous les cas qu'il nous a été donné d'observer, les scénarios suivant lesquels sont traités les mariages des filles maghrébines avec des Français se ressemblent trait pour trait, au point qu'on pourrait dire, en exagérant à peine, que ce qui est réellement transgressif, ça n'est pas le mariage lui-même, mais la non-conformité des attitudes qu'il est supposé inspirer à l'entourage familial.

Les pressions exercées sur les immigrés par les représentants de l'Islam en France et par les Etats des pays d'origine pour qu'ils maintiennent leur descendance dans la fidélité nationale et religieuse, ne peuvent rendre compte à elles seules de la rigueur avec laquelle les familles maghrébines en France contrôlent l'échange des femmes. Tout se passe comme si l'impératif religieux d'interdiction du mariage mixte trouvait un puissant écho dans la volonté d'un groupe minoritaire et dominé d'assurer, par ce moyen, sa propre cohésion. Même si une telle volonté n'est pas forcément présente en tant que telle à la conscience des acteurs lorsqu'ils envisagent leur destin matrimonial ou celui de leurs enfants, le système des relations familiales et communautaires dans lequel ils sont impliqués fonctionne pour l'imposer comme une réalité avec laquelle il est impossible de ruser.

La réprobation sociale qui s'attache à ce type d'union n'est jamais aussi forte que dans les cas, très rares, où les responsables familiaux semblent faire preuve de tolérance ou de complicité à l'égard de l'union projetée. Elle peut dans ce cas prendre des formes extrêmement violentes comme cela s'est produit il y a quelques années dans un quartier marseillais qui a été le cadre d'affrontements entre une famille algérienne et son voisinage maghrébin.

Tel qu'il nous a été rapporté par différents témoins plus ou moins directement concernés (dont l'une des filles elle-même), ce scandale local a impliqué une famille de trois filles dont les deux aînées ont successivement épousé deux frères beaucoup plus âgés qu'elles, fortunés et Français, ces trois traits caractéristiques, l'âge, la richesse et le fait d'être étrangers au groupe constituant les trois éléments à partir desquels se sont construits les commérages. A l'issue de ces deux mariages, des bavardages ont commencé à circuler, accusant la mère, connue pour « faire la loi » dans sa famille, d'avoir manigancé pour son seul profit ces unions économiquement avantageuses, en bref d'avoir vendu ses filles pour en retirer un bénéfice matériel. De nombreux exemples (la réfection de l'appartement familial, l'achat d'une voiture) sont cités à l'appui de ces accusations qui paraissent d'autant plus vraisemblables que, loin de se plaindre de la folie de ses filles (difficile à faire admettre compte tenu de l'âge et de l'apparence physique peu flatteuse des prétendants), et de se sentir honteuse d'avoir des Français pour gendres, la mère manifeste ouvertement sa satisfaction de les avoir si bien casées, et le père garde le silence.

L'affaire prend de telles proportions qu'elle en vient à dépasser le cercle des commérages féminins et se solde par une intervention collective des hommes du quartier visant à interdire au père l'entrée de la mosquée.

Cette affaire, et les commentaires qui en sont faits, met particulièrement bien en évidence, à propos d'un cas extrême, la signification réelle du contrôle social qui s'exerce sur les choix matrimoniaux. Elle montre comment ces derniers fonctionnent comme des critères d'évaluation de l'honneur familial et comme signes d'appartenance au groupe. C'est parce qu'ils revêtent à la fois la signification d'un manquement à l'honneur et celle d'une trahison aux normes du groupe et à sa morale familiale, que ces mariages sont sanctionnés par la forme la plus fortement symbolique de l'exclusion sociale (l'interdiction d'accès à la mosquée), et que cette sanction s'adresse prioritairement au responsable officiel de l'autorité familiale, le père de famille, et non pas à la mère tenue pour responsable réelle de la faute. Tous les commentaires recueillis à ce sujet indiquent que, loin de s'exercer de façon aveugle par un ostracisme de la famille dans son ensemble, la réprobation sociale s'adresse à ses membres de façon sélective en fonction des responsabilités qui leur sont conférées par leur place dans la hiérarchie familiale. C'est ainsi que si les parents sont tous deux englobés dans la même réprobation, même si elle s'exerce de façon différentielle envers le père et envers la mère, les filles mal mariées sont dégagées de toute responsabilité. Elles sont perçues comme des victimes plus que comme des coupables, et on les plaint, non seulement d'avoir été « vendues », mais surtout d'avoir eu des parents incapables de les éduquer convenablement. Quant à la cadette, réputée pour sa conduite irréprochable (« de la maison à l'école, de l'école à la maison », dit-on d'elle), elle jouit d'une excellente réputation auprès des mères de familles du quartier qui la citent volontiers en exemple. On la loue d'autant plus pour son comportement réservé que le mérite n'en est attribué qu'à elle seule et ses vertus traditionnelles sont d'autant plus valorisées qu'elles s'épanouissent dans un milieu familial perverti par la vie en France.

Il ressort comme un fait saillant de tous les commentaires recueillis sur ces événements que ce qui est en cause dans cette histoire c'est le comportement déviant des parents plus que les mariages déviants des filles, les seconds n'étant perçus que comme les conséquences du premier. On peut à la rigueur pardonner à une famille de n'avoir pas su empêcher sa fille d'épouser un Français, d'autant plus qu'on sait bien qu'en France personne n'est à l'abri d'une telle mésaventure (« ici, on peut plus commander les filles », « maintenant les filles elles font ce qu'elles veulent », etc.). On peut même la plaindre sincèrement de son malheur (« les pauvres, ils ont pas eu de chance », « qu'est-ce que tu veux, c'est le destin », etc.). Mais ce qu'on ne peut en aucun cas admettre, c'est précisément que les parents ne ressentent pas ce mariage comme un malheur, qu'ils ne semblent pas atteints par le déshonneur et qu'ils ne manifestent aucun signe de honte (ou pire, qu'ils s'en glorifient).



C'est pourquoi, à moins d'accepter de rompre toute relation avec leur réseau familial et de se garder de tout rapport avec le voisinage, il est pratiquement impossible à des parents maghrébins de ne pas se conformer à l'attitude qu'on est en droit d'attendre d'une famille honorable confrontée à une telle situation. C'est cette conformité de leurs parents aux attitudes attendues en pareil cas qui choque le plus profondément les filles impliquées dans ces mariages (« j'aurais jamais cru ça de lui », « ma mère je m'attendais pas à ce qu'elle réagisse comme ça », etc.), et qu'elles-mêmes ou leur maris français ressentent et dénoncent volontiers comme « l'hypocrisie des Arabes ».

La pression sociale qui s'exerce toujours (bien que sous des formes plus bénignes que dans l'exemple rapporté ci-dessus) sur les familles coupables d'avoir laissé s'accomplir ces unions réprouvées a ainsi pour effet, sinon pour fonction, d'en souligner et d'en réaffirmer à chaque occasion le caractère illicite, de maintenir la norme selon laquelle elles sont condamnables, et d'empêcher qu'elles n'en viennent à prendre en se multipliant le caractère banal des mariages couramment pratiqués.

Le fait que, de toutes les prescriptions religieuses, celle qui restreint l'échange des femmes soit la seule à faire l'objet d'un contrôle social ainsi intense, semble indiquer que le principe religieux s'articule ici avec des motivations sociales plus complexes qui font de la rigueur attachée à son application un trait fondamental de l'identité du groupe, et de sa transgression le symbole même du reniement. Reniement de quoi ? de la « race » comme dit Farida, de la religion, de la communauté, de la nation ? Est-il possible de les dissocier ? Autant que le mariage avec un chrétien (opposé au mariage avec un musulman), c'est le mariage avec un Français (opposé au mariage avec un Arabe) qui est refusé.

Les raisons religieuses sont bien entendu sous-jacentes puisque les Français sont globalement réputés chrétiens, et les Arabes globalement réputés musulmans, quelles que soient les convictions et les pratiques religieuses des individus français et arabes particuliers ; mais elles ne sont qu'un élément parmi d'autres sur lesquels se fonde le sentiment d'altérité. La référence à la religion n'est d'ailleurs que rarement évoquée pour justifier le refus des inter-mariages. Bien plus fréquemment, on invoque une différence essentielle et insurmontable des mentalités entre Français et Maghrébins : « c'est pas pareil », « c'est pas le même comme nous », « on a pas la même mentalité »... Ce simple constat de la différence suffit à la plupart des individus pour formuler le sens et les raisons de leur jugement.

Mais l'altérité perçue par les uns est devenue familiarité pour les autres. « Je vais pas me marier avec quelqu'un que je connais pas », dit Yasmina. Sans doute y a-t-il là une allusion au mariage traditionnel, mais l'expression est à double sens : elle signifie aussi que pour elle, l'étranger, celui « qu'on ne connaît pas », celui « qui n'a pas la même mentalité », n'est plus celui qu'on croit : « Me marier avec un Algérien, vraiment c'est... non ! »

Pour spectaculaire qu'il soit, ce renversement de l'endogamie n'en est pas moins conforme à l'ordre des choses, comme le souligne Yasmina qui, à la fois moins « intellectuelle » et moins ouvertement révoltée que Farida, analyse pourtant avec plus de finesse sa situation. Là où l'une ne voit dans son choix que la manifestation d'un « coup de foudre », l'autre y voit clairement la suite logique de l'immigration familiale qui, l'ayant conduite à « vivre ici, parmi les Français », l'a du même coup amenée à « vivre comme eux » et détachée de la « mentalité algérienne ». Confrontée à la norme lui interdisant d'épouser un Français, et à l'injonction pressante de s'y conformer, Yasmina rappelle crûment aux siens que le mariage mixte n'est que l'aboutissement « normal » de l'implantation définitive dans la société française. « C'est le destin », dit-elle. Mais cet argument, le plus « vrai » sociologiquement, est sans doute aussi le plus difficile à faire admettre par son milieu familial.

Les mêmes circonstances (celles de l'immigration familiale) qui rendent ces mariages statistiquement probables et qui tendent donc à les rendre socialement normaux, sont précisément celles qui confèrent à l'interdit qui pèse sur eux toute sa force symbolique. A partir du moment où ils cessent d'être exceptionnels, les mariages mixtes préfigurent les conséquences de l'immigration familiale, ils rendent ces conséquences visibles aux yeux de tous et impossibles à voiler ; ils forcent à reconnaître les circonstances (l'implantation définitive dans la société française) pour ce qu'elles sont (le détachement du groupe d'origine), ils signent (parce qu'ils ont valeur de signes) la rupture avec une communauté et une nation dont le reniement est en question.

Le fait que les mariages des femmes soient les seuls (ou du moins soient considérablement plus que les mariages des hommes) investis du pouvoir de signifier le salut ou la perte n'est pas uniquement dû à des motifs religieux ou généalogiques. Considérés d'un autre point de vue et dans d'autres circonstances, les mariages mixtes des hommes ont été, à une certaine époque, investis d'une signification comparable. En témoignent les nombreuses déclarations de responsables officiels qui, dans les années soixante, s'élevèrent violemment dans tous les pays du Maghreb contre les mariages des étudiants ou des hauts fonctionnaires avec des Européennes. Les mariages mixtes signalent alors un tout autre danger : celui que fait courir à la nation en construction le dédain des hommes de l'élite pour leurs compatriotes :

« Est-il juste, demande en 1962 l'Union nationale des femmes tunisiennes, que les étudiants s'amuse à l'étranger avec l'argent des bourses que le peuple tout entier a gagné à la sueur de son front et épousent par la suite des étrangères, frustrant ainsi les Tunisiennes d'un bien-être qu'elles méritent ? »

Quelques années plus tard, un quotidien marocain publie un article intitulé « Les hauts fonctionnaires et le mariage mixte » dans lequel l'auteur s'inquiète des « produits » de ces unions :

« Depuis que le Maroc a accédé à son indépendance, un nombre croissant de jeunes Marocains optent de plus en plus pour le mariage mixte, et en particulier ceux qui vont en Europe pour y poursuivre leurs études... C'est ainsi qu'un groupe de notables et de personnalités marocaines, avec une moitié « étrangère », a vu le jour, et cet amalgame a donné naissance à des métis...<sup>6</sup> »

Même son de cloche en Algérie où l'UNFA, au cours de son congrès de 1966, dénonce dans les mariages mixtes « les influences incompatibles avec la personnalité algérienne » et s'inquiète du nombre grandissant des étudiants « futurs cadres de l'Algérie, obligés de faire de longues études à l'étranger, et qui souvent reviennent avec des épouses étrangères » :

« Le mariage mixte pose en outre de multiples problèmes qui doivent interdire aux futurs cadres d'accéder aux postes de responsabilité, notamment aux Affaires étrangères<sup>7</sup>. »

La suspicion de trahison envers la nation est ici explicite comme elle l'est dans cet article de presse cité par F. M'Rabet, où l'on fustige l'homme qui choisit pour épouse « la fille de son ennemi » et qui introduit dans le pays ces étrangères qui « deviennent maîtresses dans nos demeures et mères de nos enfants »<sup>8</sup>. On voit bien, à travers ces déclarations, que le mariage mixte comme acte ne prend de sens que rapporté aux circonstances dans lesquelles il s'accomplit. Dans l'Algérie de l'après-indépendance, les phantasmes qu'il suscite sont liés à la pénétration des « influences étrangères » dans les sphères de décision d'une nation en voie d'édification. C'est pourquoi la menace de trahison vient plus des hommes que des femmes, et des cadres de haut niveau que des simples travailleurs.

Pour les minorités maghrébines vivant en France, la trahison par le mariage est au contraire un acte essentiellement féminin. Tout se passe comme si, en situation d'immigration, c'était plus que jamais par les filles que l'honneur de la famille et l'intégrité du groupe pouvaient se trouver menacés.

Les caractéristiques culturelles d'un système familial marqué par la subordination des femmes et par la relation étroite entre honneur familial et pureté féminine, ne suffisent pas, à elles seules, à rendre compte de cette crispation identitaire sur les rôles féminins. La vision culturaliste, dans laquelle demeurent le plus souvent enfermées les interrogations sur l'évolution des familles maghrébines, laisse en suspens un certain nombre de questions : par exemple, celle de savoir ce qui pousse les acteurs de ces stratégies endogamiques à respecter la tradition de l'endogamie, à choisir de la respecter plutôt qu'à choisir de lui tourner le dos. Plus précisément, qu'est-ce qui pousse les immigrés d'origine maghrébine qui ont entrepris, par l'immigration, de se dissocier de leur groupe d'origine et qui, par le caractère définitif de leur installation en



France, manifestent leur volonté de prolonger ce parcours d'individualisation, à subordonner, lors d'un événement comme celui du mariage de leurs enfants, le temps et l'espace social dans lequel ils ont choisi de se situer, celui de l'immigration, au temps et à l'espace social dont ils ont choisi de se dissocier, celui du pays d'origine ? L'histoire de l'immigration atteste que, pour de nombreux groupes, le mariage a précisément représenté l'occasion de confirmer ce parcours d'individualisation, et surtout pour les filles, la voie de la mobilité sociale. Le « poids des traditions » ne permet pas non plus à lui seul de comprendre pourquoi, parmi tous les accommodements qu'on peut faire avec ces dernières (y compris avec les traits traditionnels les plus fortement sacralisés par la religion), certains aspects sont plus accommodables que d'autres, et pourquoi le mariage mixte des femmes signale la limite où l'accommodement n'est plus possible du tout. L'exploration de ces questions conduit à situer ces traits traditionnels des sociétés maghrébines, notamment ceux qui concernent les statuts et les rôles féminins, dans les circonstances spécifiques de l'immigration familiale, à l'intérieur desquelles ils s'actualisent.

Dans ces circonstances, la méfiance à l'égard des filles, qui a toujours été un trait caractéristique des sociétés maghrébines, trouve sa contrepartie et son renforcement dans le rapport particulier qu'elles entretiennent avec la société d'immigration. Ce rapport est, qu'elles le veuillent ou non, qu'elles le recherchent ou s'en défendent, un rapport de complicité, basé sur la disposition d'une grande partie du corps social français, à les aider à se libérer du joug familial et à conquérir leur autonomie. De toutes les catégories appartenant ou issues du monde de l'immigration, les filles de la deuxième génération sont les seules à bénéficier d'un préjugé favorable. Là où, pour leurs frères, domine la figure du délinquant, elles sont la plupart du temps présentées de façon diamétralement opposée, comme les victimes de la structure familiale, voire assez communément comme « l'espoir de l'immigration », et comme les agents privilégiés de l'assimilation. Ce jugement sur le rôle positif des filles de la seconde génération est partagé par des personnalités, des organes de presse, des groupes politiques que leurs attitudes vis-à-vis de l'immigration en général tendraient par ailleurs à opposer totalement :

« La loi française est dans sa généralité une loi de progrès et de tolérance. Les jeunes filles algériennes l'ont bien compris, qui sont le plus souvent pour leurs frères un exemple vivant d'émancipation et d'intégration grâce justement à la loi française <sup>10</sup>. »

« C'est par les filles que l'intégration et l'acceptation se feront... A force de travail et de réussite scolaire, socialement, elles montrent une image d'une immigration maghrébine valorisante et équilibrée par rapport à leurs frères qui, pour le moment, n'offrent souvent qu'une image de violence négative <sup>11</sup>. »

Ces deux aspects, celui de la vigilance avec laquelle on veille au maintien exclusif des filles au sein du groupe, et celui de la tendance à l'ouverture que manifeste à leur égard la société française, ne sont évidemment pas sans relations, mais constituent au contraire un champ relationnel d'opposition où les traits qui leur sont attribués ainsi que les attentes et les pressions qu'on exerce sur elles, se correspondent terme à terme : là où elles sont vues d'un côté comme des victimes, elles sont vues de l'autre comme des présumées coupables, là où l'on attend d'un côté qu'elle se libèrent, on attend de l'autre qu'elles se soumettent, là où elles représentent d'un côté un espoir, elles représentent de l'autre une menace, etc.

Cette situation n'est pas sans évoquer, *mutatis mutandis*, les réactions provoquées durant la période coloniale par les tentatives d'émancipation de la femme algérienne.

« La femme musulmane est beaucoup plus près de nous que le musulman [écrivait en 1954 un membre de l'Académie des sciences coloniales]. Son besoin d'émancipation, son rêve d'échapper aux dures lois sous lesquelles elle plie encore, en font pour nous une alliée naturelle, j'oserais même écrire la meilleure et la plus sûre des alliées. C'est par elle bien plus que par les mâles que se fera l'évolution <sup>12</sup>. »

C'est ce rapport entre deux partenaires, l'ex-colonisateur et l'ex-colonisé, tous deux intéressés à faire de l'image de la femme l'objet d'une lutte symbolique, qui se trouve réactivé par les choix matrimoniaux des filles issues de l'immigration algérienne. La force de l'interdit qui continue de peser sur le mariage mixte des femmes est alors peut-être moins à rapporter aux spécificités culturelles des Maghrébins ou au respect des principes de l'islam, qu'à la permanence d'un rapport de domination dans lequel le rôle de la femme représente un enjeu central.

IDERIC, Nice, juin 1988.

#### NOTES

1. Michel A., « Groupes novateurs et valeurs familiales des immigrés algériens », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XV, 1973, pp. 321-338.

2. Streiff-Fenart J., « Mariages des jeunes de la deuxième génération maghrébine », *Revue française des affaires sociales*, n° 2, avril-juin 1986, pp. 127-138.

3. Ces pourcentages, calculés d'après les données de l'INSEE, ne fournissent qu'une approximation assez grossière des comportements matrimoniaux réels. Voir à ce sujet : Munoz-Perez A. et Tribalat M., « Mariages d'étrangers et mariages mixtes en France », *Population*, 3, 1984, pp. 427-462.

4. Notons que la caractérisation de ces attitudes générales des groupes vis-à-vis de l'union mixte n'implique pas que tous leurs membres réagissent de la même manière à ces unions. Mais elle permet de situer une opinion dominante à laquelle les sujets déviants eux-mêmes se réfèrent pour s'y opposer ou la contester. C'est ainsi que les jugements positifs que les épouses françaises des couples mixtes portent sur leur propre mariage sont explicitement opposés à ce qu'elles pensent être l'attitude normale des membres de leur groupe (« Les gens, ils généralisent », « Quand on dit Algérien, de suite, de suite, vous savez... », etc.).

5. Les couples formés d'un homme algérien et d'une femme française ne suscitent jamais autant de curiosité ou d'hostilité que lorsque cette logique compensatoire est battue en brèche. Quand il n'est pas le fait des individus les plus dépourvus de « capitaux sociaux » (au titre desquels la beauté et la présentation physique occupent, pour les femmes, une place importante), ce type de mariage donne forcément « à réfléchir », comme le dit l'une des femmes interviewées au cours de l'enquête : « Quand je sors dans la rue avec mon mari, on me regarde. Mais ça me fait rien du tout. Au contraire, je suis contente, je me dis : tiens, les gens, ça les fait réfléchir. Parce que, c'est vrai, c'est pas pour me vanter, mais je suis toujours bien habillée, tout ça, comme il faut quoi. Alors, que je sois mariée avec un Algérien, ça leur pose des questions. »

6. Ces deux déclarations sont citées in Barbara A., *Mariage sans frontières*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 42.

7. Cité in M'Rabet F., *Les Algériennes*, Paris, Maspéro, 1979, p. 115.

8. M'Rabet F., *op. cit.*, p. 112.

9. Voir à ce sujet : Catani M., « Mariage à l'algérienne ou la transmission des valeurs des parents aux enfants - combinaisons adéquates ou inadéquates », in *Les Algériens en France*, GRECO 13-CNRS, Paris, Publisud, 1985.

10. Cette citation est extraite d'un article de Kriegel A., paru dans *le Figaro* du 8 avril 1983.

11. Interview de Minces J., publiée dans *Hommes et Migrations*, n° 1092, 15 mai 1986.

12. Marchand H., *Les mariages franco-musulmans*, Alger, Vullot-Debacq frères, 1954, p. 229.



## ZOHRA : UN CAS DE DESEQUILIBRE SOCIAL

Najib EL BERNOUSSI

*Dans un précédent article, « De quelques considérations sur la psychopathologie de la transplantation » (Peuples méditerranéens, n° 31-32, avril-sept 1985), je posais un ensemble de questions sur les conditions de possibilités du système psychiatrique. Je cherche ici, dans un souci de complémentarité, à faire apparaître toutes les dimensions que les psychiatres refoulent dans leur pratique (comment et à partir de quels éléments le séjour à l'hôpital, ou plus généralement la thérapie, est vécue par le groupe familial). Ce projet exige que soient rapportées le plus possible de données pratiques et que soient aussi relevés avec un très grand scrupule tous les détails des entretiens, tous les niveaux du discours.*

*J'ai fait une lecture immédiate de cet ensemble d'informations et tout l'intérêt me semble résider précisément dans sa propension à susciter, telle qu'elle se présente, d'autres lectures qui pourraient éventuellement l'infirmer ou la confirmer.*

### 1. Zohra

Zohra R... est une jeune Tunisienne âgée de 21 ans. Sa famille résidait dans un petit village de la région de Tunis. Célibataire, elle vit avec sa mère et ses deux jeunes frères. Le père passe à présent beaucoup plus de temps en Tunisie qu'en France. Ce dernier est arrivé en France, avec son fils aîné en 1965. La mère, Zohra et les deux frères les ont rejoints cinq ans plus tard. Une sœur aînée est restée en Tunisie pour terminer ses études avant de rejoindre la famille.

Scolarisée, elle-même, dans le pays d'origine, Zohra tente de poursuivre ses études en France. Elle est alors orientée vers une C.E.S. (Classe d'éducation spéciale). Etant malade et son niveau jugé trop bas, Zohra finit par être renvoyée au cours de la deuxième année d'étude. Ses parents

essayent de l'inscrire en I.M.P. (Institut médico-pédagogique), mais la demande d'admission est, apparemment pour les mêmes raisons, refusée. (Dans son dossier médical on trouve mentionné : « Son état ne lui a pas permis une fréquentation scolaire normale durant l'année 1973/1974 »).

Ayant arrêté toute scolarité, elle passe son temps à la maison. Ses parents lui interdisent, parfois avec force, les sorties trop fréquentes. Ils la surveillent et réagissent violemment à sa fréquentation des garçons.

En 1974, elle a une crise d'épilepsie et tombe malade. Une hospitalisation d'un mois apporte quelques améliorations. Pour le médecin traitant, un éloignement du milieu familial paraît, en fin de compte, souhaitable.

Déconseillé par les parents, le traitement prescrit est interrompu. Par contre, Zohra ainsi que certains membres de la famille continuent à se rendre, sur convocation, au service du secteur, chargé de la postcure.

En 1977, elle fait une tentative de suicide, en se jetant du haut des remparts de la ville, situés à proximité de la maison. Son père l'aurait aperçue en compagnie d'un étranger et aurait menacé de la battre. Elle est de nouveau hospitalisée. Cela dure jusqu'au jour où son père, lui rendant visite à l'improviste, trouve l'homme en question avec elle dans la chambre d'hôpital. Furieux, il la fait sortir et la ramène à la maison. Après quelques jours, Zohra avale tous les médicaments de son traitement, téléphone elle-même de chez une voisine aux pompiers pour qu'ils l'emmènent là où elle a été déjà hospitalisée. Son père refuse catégoriquement, renvoie les pompiers et se charge lui-même d'emmener sa fille dans un autre hôpital de la ville qui passe pour être « plus sérieux ». Il demande aux responsables que sa fille soit bien gardée. Le soir même de son hospitalisation, Zohra arrive à quitter l'hôpital et retourne à la maison.

Elle commence à avoir des malaises dans la rue ; ils sont à l'origine d'un accident de moto et d'une nouvelle hospitalisation d'un mois.

Avec sa mère, elle se rend, à plusieurs reprises, en Tunisie. Durant ces voyages, le *fqih* (lettré en arabe) mais en même temps le médecin sont contactés. Plusieurs thérapies sont ainsi entamées. Sa mère la fait aussi « visiter » (*Ziara*) certains *wali* (saints). Mais cela semble ne pas donner de résultats, puisque les problèmes entre les parents et la fille persistent et s'aggravent même. C'est ainsi qu'en 1979, à la suite d'une dispute avec ses parents, Zohra fait une troisième tentative de suicide, en s'injectant de l'eau de javel dans les seins. Ce qui a nécessité une intervention chirurgicale. Après un traitement aux antibiotiques, elle est transférée au service psychiatrique de l'hôpital. Elle refuse de participer à certaines thérapies (ergothérapie, relaxation...), mais accepte de faire des promenades, d'aller à la plage...

Elle subit un test de grossesse qui s'avère négatif. Zohra manifeste alors le désir de subir un examen gynécologique afin que sa virginité soit attestée.

Durant le séjour à l'hôpital, elle sera conduite au service du planning familial « afin de l'informer sur son corps et divers sujets sexuels, car elle semble très ignorante à ce sujet » (dossier médical).

La famille garde toujours le contact avec l'équipe soignante du secteur et demande que soit trouvé un emploi pour Zohra (sur place et de préférence dans une crèche, car Zohra aime s'occuper des enfants). C'est dans ce service, que nous avons rencontré, pour la première fois, Zohra et sa mère.

### *Entretien avec la mère*

« La maladie, elle l'a depuis qu'elle est bébé. Elle était dans la cour, ses frères et sœurs jouaient avec elle, puis j'ai entendu qu'on m'appelait. J'ai couru pour voir, quand je suis arrivée, je l'ai trouvée entre la vie et la mort, les yeux renversés, la bouche ouverte. Alors, j'ai commencé à crier, à alerter tout le monde : « l'enfant est morte ». On vivait, en ce temps-là dans la maison des parents de mon mari. Tout le monde s'est rassemblé et on a commencé à crier et à pleurer (l'enfant est morte). La cousine de son père est venue. Le soir, tout le monde se rassemblait à la maison. Les femmes venaient me voir et me posaient des questions : « Comment l'enfant était entre tes mains et elle est morte ? ». Puis, elles l'ont couverte de blanc. Elle était morte. Son père est arrivé en courant. Sa cousine était allée le chercher et lui avait tout raconté. Quand il l'a vue, il est resté très étonné : « Comment elle est morte ? Elle se portait bien pourtant ? » Surtout qu'il l'adorait. C'était sa préférée à lui. Il l'aimait plus que tous les autres. Il disait qu'elle était *mabrouka* (bénie), qu'elle avait apporté la baraka avec elle pour lui, et il l'aimait beaucoup. Il a été dans la chambre où elle reposait. Il s'est approché d'elle et a commencé à lire quelques versets du Coran. Puis, soudain, sa mère relève le bout de tissu qui la recouvrait et voit que l'enfant a commencé à respirer. Elle est venue tout de suite me le dire. Je suis restée confuse, les autres femmes ont bien dit que c'était fini, qu'elles avaient même fait passer du fil entre les doigts de l'enfant sans qu'elle ait réagi. Sa grand-mère l'a prise alors sur ses genoux et elles l'ont rhabillée et, que ta vie soit longue, cette enfant était, de nouveau, vivante. Mais, elle est restée faible, comme une malade. Je l'ai emmenée, alors, chez le *wali* de son grand-père (maternel). Je lui ai fait une *Ziara*. On est parti, avec mon père, en autocar et on a fait une *Ziara*. Elle allait beaucoup mieux après. Elle a retrouvé la vue, elle a mangé et bu, et elle a pris le sein. Elle est restée ainsi un an ou un an et demi sans rien avoir du tout.

» Moi, j'étais enceinte, j'ai eu un garçon. Pendant l'accouchement, alors que j'étais devant la sage-femme, on regarde l'enfant et c'est, encore une fois, la même chose qui lui arrive. Elle était, de nouveau, morte. Elle est restée un moment comme ça, puis elle est revenue à son état normal. Son père a couru chercher le médecin qui lui a donné des médicaments, des comprimés. Après, son état est resté le même. Après un an, six mois, sept mois, ça revenait. Je l'ai emmenée plusieurs fois chez le médecin. Je lui donnais les comprimés, je la soignais...

» Sa grand-mère avait la même maladie. Elle marchait et tombait. On disait que c'était « un travail de leur mains » (agression des *jnoun*,



les esprits). Elle a fait des *ktaba* (écriture-talisman). Quand elle voyait les *wali*, les *fqih* et les médecins, elle allait mieux. Elle restait, un an, six mois, sept mois, et ça la reprenait. C'était comme Zohra.

» Mon mari travaillait la terre. Il sait « beaucoup » lire et écrire. Il a un certificat arabe et un certificat français. Au début, il était militaire avec la France. Il est devenu sergent chez eux. Pendant la guerre, une fois ils se sont enfuis de la caserne qui a été bombardée juste après. Ils l'ont échappé belle. Alors il est revenu en Tunisie et a repris son métier de *fellah* (paysan).

» Il s'est engagé, aussi, dans l'armée de libération de Tunisie, mais ils ne lui ont pas donné d'avenir (ils ne lui ont pas assuré un avenir stable). Il a tout fait, mais ils ne lui ont pas donné sa « liberté ». Alors, il est venu, ici, en France. Il est venu avec son fils aîné. Cela fait quinze ans qu'il est en France. Nous, on est arrivé cinq ans après. J'ai emmené avec moi trois enfants : Zohra et les deux autres. La grande fille est restée en Tunisie. Elle était à l'école. Elle est restée chez son grand-père pour continuer les études.

» La première année, Zohra allait à l'école. Elle n'avait rien. Puis, ils ne l'ont plus acceptée. L'école ne l'a plus acceptée à cause de sa maladie. Ils l'ont fait sortir. Ah ! Si on savait. Si on était plus malin, on ne les aurait pas laissés faire. Elle est restée juste un an ou un an et demi à l'école.

» Quand on est arrivé en France, elle n'avait absolument rien. Elle se portait bien. Elle donnait un coup de main dans le ménage. Elle faisait la lessive, préparait les affaires de ses frères. Quand elle n'avait rien à faire, elle regardait tranquillement la télévision. S'il y avait quelque chose à préparer pour le soir, elle le préparait. Elle ne nous posait aucun problème.

» Ça fait juste quatre ans qu'elle a commencé à avoir des « grices » (crises) et que son état s'est aggravé. C'était au moment où j'avais eu un accident. Elle a travaillé à ma place. La femme chez qui j'étais employée m'a demandé si je connaissais quelqu'un qui pouvait me remplacer. Moi, j'étais à l'hôpital et sa sœur l'a emmenée chez cette femme. Seulement, là-bas (dans le quartier), il y avait l'Algérien. Elle lui a parlé. Moi, je l'avais pas vue, puisque j'étais à l'hôpital, mais son père l'a vue. Il est venu me dire qu'il l'avait vue en train de parler avec l'Algérien et que ce soir, il allait la tuer. Elle parlait avec un étranger et on était devenu ainsi la risée de tout le monde. Je lui ai répondu que si lui il les avait vus ensemble, moi non.

» Moi, j'ai pris Zohra à part et je lui ai demandé pour quelles raisons elle parlait avec l'Algérien. Je lui ai dit qu'elle ne savait pas ce qu'elle faisait. Les gens vont rire de nous, et qu'elle était encore jeune, alors pourquoi parler avec un homme qu'elle ne connaissait pas. Elle est restée muette, et ne m'a rien dit. Elle est sortie de la maison en courant et elle s'est jetée du haut d'un mur dans le vide. Moi, je l'avais pas vue, j'étais sortie. A mon retour, j'ai trouvé l'ambulance devant la porte de la maison. Zohra était blessée aux genoux et n'avait plus de dents devant.

» Toute la famille est venue la voir à l'hôpital, son oncle, sa sœur, son frère. Sa sœur a eu très très peur. Elle s'est évanouie à l'hôpital. Tous, on lui rendait visite. Et puis, l'Algérien a commencé lui aussi à venir la voir en cachette à l'hôpital. Un jour, j'ai été la voir et je l'ai trouvé là-bas, alors, mon fils, je te dis la vérité, je l'ai giflé. Je lui ai lancé de front : « Qu'est-ce que tu préfères, la demander en mariage à ses parents ou venir lui parler comme ça en cachette ? »

» A l'hôpital, ils lui ont recousu la peau. Toute la peau du genou était déchirée. Elle est restée deux mois.

» Tout est de la faute de son père. L'Algérien est venu la demander en mariage, quand elle était à l'hôpital, mais son père a refusé. Alors je l'ai prise et on est parti en Tunisie avec celle qui allait devenir la femme de mon frère. On est resté presque un an en Tunisie. On a fêté le mariage de mon frère, et je l'ai ramenée en France.

» Son état n'a pas changé, en Tunisie comme en France. Elle prenait des « cachis » (cachets). Parfois, elle se portait bien, parfois non. On la soignait avec un médicament et le médecin m'a dit que c'était le seul qui lui convenait.

» J'ai été voir aussi le *fqih*, qui lui a fait des *ktab* (littéralement : livre, talisman). Ils m'ont dit d'égorger une poule sans parler, de la préparer sans parler, de la lui donner à manger sans toujours prononcer un seul mot. C'est ce que j'ai fait. J'ai suivi tout ce qu'on m'a dit sans rien négliger. Et chaque jour, il fallait tout recommencer. Le *fqih* m'a donné de l'encens que j'ai brûlé, ça n'a rien donné.

» Je l'ai ramenée ici. Il n'y avait plus d'Algérien dans les parages. Il avait déménagé et puis, un an ou un an et demi plus tard, c'est un autre Algérien. Elle l'a connu et celui-là, on ne savait ni qui il était, ni d'où il venait. Il travaillait ici (dans la même ville) c'est tout.

» Elle est tombée malade. Elle avait mal à la tête et des vertiges. Elle est partie à l'hôpital. Alors, lui aussi, il allait la voir là-bas. Ce sont les gens qui me l'ont rapporté. Ils m'ont dit : « Ta fille reçoit l'Algérien à l'hôpital », mais je suis allée la voir, de jour comme de nuit, sans trouver personne.

» Les copains de son frère aussi sont venus lui dire qu'ils ont vu l'Algérien avec sa sœur. Il était hors de lui. Il me disait : « regarde la honte qu'elle nous fait, mes amis m'ont parlé de l'Algérien ». Je le calmai : « Il n'y a pas d'Algérien. Ils mentent, c'est tout. C'est des commérages. Les gens parlent, disent n'importe quoi. La fille d'un tel a fait cela... La fille d'un tel, on l'a vue avec l'autre, elle est frivole... Elle s'est enfuie avec lui... ».

» J'ai envoyé mon beau-fils parler à cet Algérien pour qu'il laisse Zohra tranquille. Sinon, ses frères allaient venir s'expliquer avec lui. Comment supporter cette honte devant tout le monde ? Il n'est pas venu demander Zohra en mariage. D'ailleurs, je n'aurais pas accepté. Il n'est pas de mon pays, et n'est pas sérieux. Il a sa femme et ses gosses dans son pays, et malgré ça, il n'arrête pas de chercher à parler aux autres femmes.

» A sa sortie de l'hôpital, elle allait beaucoup mieux. Je me suis dit que peut-être, maintenant, les choses vont s'arranger, que ça va finir par s'oublier. On est parti encore une fois en Tunisie. On ne lui a pas soufflé un mot de tout ça. On ne lui a dit ni si elle a connu quelqu'un, ni si elle a été avec quelqu'un. Rien.

» On est resté huit mois en Tunisie. Au début, tout allait bien, puis la maladie a commencé à l'attaquer. On la soignait avec les « cachi » (cachets). Je l'ai emmenée chez le médecin deux fois. Il voulait l'envoyer à Tunis, et pour ça il m'a demandé d'écrire à son père qui était resté en France, pour avoir l'autorisation. Il voulait l'envoyer à l'hôpital des *mahbil* (fous). Je lui ai dit qu'elle n'était pas *mahboula* (folle), mais qu'elle avait une maladie qui provoquait des évanouissements. On ne sait même pas si c'est un « travail de leurs mains » ou bien si ce sont les « nirr » (nerfs).

» Finalement, il lui a donné un médicament. Il m'a expliqué que si Zohra le prend régulièrement, tout irait bien, mais que la crise risquait de revenir à chaque fois que le traitement serait arrêté. Zohra l'a pris pendant 8 mois. Mais elle sortait à nouveau. Elle voulait sortir avec le visage découvert. Moi, je n'étais pas d'accord. Il fallait porter le *seryani* (habit traditionnel). Et quand je cherchais à savoir où elle allait, elle ne me répondait pas et ne voulait plus m'adresser la parole.

» Elle menaçait de prendre de l'eau de javel, et elle a pris la bouteille. Je me suis accrochée avec elle. Elle m'a frappée, bousculée, griffée. Elle a même cassé la bouteille...

» Qu'est-ce que je pouvais faire ? La dénoncer... j'aurais pu mourir ou être « réclamée » (par les miens). Les gens et le gouvernement auraient dit : « elle a tué sa mère ! ».

» Après ça, j'ai décidé de faire une *Ziara* chez Sidi Ammer. Un *fqih* lui a préparé un *ktab* (talisman) pour qu'elle l'accroche autour du cou. On a égorgé, préparé et mangé deux poulets. J'ai jeté une partie dans les coins de la maison. Mon frère et sa femme m'ont conseillé de lui faire prendre un bain la nuit avec de l'eau mélangée avec l'encre du *ktab*. Je l'ai fait. On m'a dit de brûler de l'encens, je l'ai fait. J'ai fait tout ce qui était dans mon possible de faire, mais rien n'a changé. Dieu seul est capable de faire quelque chose. Il y a des *fqih*-s qui m'ont demandé jusqu'à cent mille (A.F.). Ce que j'ai gaspillé à cause de Zohra, il n'y a pas quelqu'un d'autre qui en est capable. Il n'y a pas un *ktab* que je n'ai pas essayé, pas un *fqih* que je n'ai été voir... la guérison, c'est l'œuvre de Dieu...

» Après notre retour en France, la maladie allait et revenait. Zohra tombait et se relevait. Parfois, c'était fort. Sa bouche se tordait, sa main se paralysait... A chaque fois, on voyait le médecin. Pour lui, Zohra n'avait absolument rien. Il lui donnait des médicaments et lui disait de les prendre toute sa vie pour ne pas avoir de « grice » (crises). Mais Zohra faisait le contraire. Elle ne les prenait pas et devant les médecins, elle tombait. Même en passant la radio, elle a cette maladie ; une fois, c'est arrivé.



» Tout ce que je demande à Dieu, c'est une délivrance. A cause d'elle, je suis fatiguée, mon fils, très fatiguée. Ce qu'il y a, c'est qu'elle est toujours contre moi. Dès que je lui demande quelque chose, elle commence à crier. Elle ne me laisse même pas le temps de placer un mot. Elle me frappe même. Depuis quatre ans la fille a complètement changé. Elle est devenue autre chose. Elle me déteste. Elle ne m'aime plus. Elle n'aime ni sa mère, ni sa famille, ni ses frères. On ne connaît de repos avec elle ni de jour, ni de nuit... Il n'y a que des problèmes avec elle, et pas seulement avec moi qu'elle est comme ça, mais avec toute sa famille. Quand elle est dehors (avec les autres gens que sa famille), elle parle, rit, elle est bien. Mais dès qu'elle franchit la porte de la maison, la fille change complètement de comportement. Elle voit tout noir... Elle nous fixe du regard et ne veut plus dire un mot. Pas une seule parole, pas de coup de main. Quand je lui demande de me rendre service — aider sa mère est la moindre des choses, pas vrai ? — elle ne bouge pas, ne me répond pas, ou bien si elle le fait, c'est pour me dire qu'elle n'est pas ma bonne. Et cela se répète avec toute la famille.

» L'autre jour, elle voulait sortir à onze heures du soir. Où est-ce qu'on peut bien aller à cette heure-là ? Elle voulait plus rester à la maison. Son frère essayait de la raisonner : les gens sont à l'affût de n'importe quoi pour parler et dire du mal. Elle ne voulait rien savoir. Quand je la vois comme ça, je dis aux autres de ne plus la contrarier, de la laisser tranquille. Qu'elle reste là sans bouger. Ça fait rien, c'est moi qui vais tout faire. Tout ce que je demande, c'est qu'elle soit bien... C'est ça ma vie. Que je ne mange pas bien ou que je ne dorme pas bien... ça n'a pas d'importance... Elle sort le jour et la nuit et je ne sais même pas où elle va. Je lui donne de l'argent et elle est mieux habillée que moi...

» Depuis qu'on a trouvé un bout de papier *maktoub* (écrit), son état s'est aggravé. Elle a commencé à sortir beaucoup dans la rue, et ne voulait plus me parler.

» La première fois, on a trouvé un papier plus grand que celui-là écrit sur les deux faces (montre un papier ayant servi d'amulette) ; je l'ai montré à tout le monde, aux grands comme aux petits. Ma fille m'a conseillé de ne pas le brûler. Surtout pas ça, parce que si je le brûle, les flammes du malheur vont être attisées et vont nous brûler encore plus. C'est comme ça que Zohra a eu un accident de moto. Elle travaillait chez une femme et en allant à son travail, elle est tombée avec la moto.

» La deuxième fois, un mois ou deux mois plus tard, j'ai trouvé un autre papier sous la porte comme le premier. Il était « écrit ». J'ai été voir ma fille aînée. Comme il n'y a pas de *fqih* ici, c'est une petite ville, et qu'on ne connaît personne, elle m'a proposé de l'emporter avec elle en Tunisie, pour savoir ce qu'il y a, pour qu'il soit « éclairci ». Malheureusement, elle l'a oublié. Elle est partie sans le prendre. Et voici, maintenant quinze jours, pour la troisième fois, je trouve un autre papier. Je ne sais pas ce qu'il y a d'écrit dessus. Mais, cette fois, je ne le jette pas, je vais le garder jusqu'à mon départ en Tunisie pour savoir exactement de quoi il s'agit, quelle est la personne qui fait ça et qui l'écrit. S'il y avait quelqu'un pour

s'occuper des gosses, je serais partie dès maintenant, en Tunisie pour savoir... pour être tranquille.

» On n'a même pas d'ennemis. Zohra connaît beaucoup de monde, mais personne n'est notre ennemi, sauf cet Algérien et l'Algérienne qui est avec lui. Il a une femme qui ne convient pas.

» L'Autre Algérien, quand je n'ai pas accepté de lui donner Zohra en mariage, il est parti sans rien faire. Zohra le connaît dans la rue. Il ne m'a rien fait. Il ne m'a pas écrit (de talismans). Je lui ai dit de s'éloigner, il s'est éloigné. Je ne te donne pas, et il est parti. Mais celui-là avec sa femme, il m'inquiète.

» Je prie Dieu tout le temps de nous délivrer. Que Zohra guérisse, qu'elle devienne comme tout le monde, qu'on puisse échanger de bonnes paroles, qu'elle se marie et pas de problèmes. Elle aura sa maison à garder, je serai tranquille. Je me tranquilliserais à ce moment, pas vrai ? Moi ce que je souhaite, c'est qu'elle soit bien, qu'elle ait une maison, des habits... Comme l'autre fille. Lorsque je la verrai comme sa sœur, je serai plus tranquille. Les garçons, même s'ils ne se marient pas, ça fait rien. Ce ne sont que des hommes. Ils peuvent s'amuser tout seuls, mais la fille, elle, ne peut pas le faire.

» Sa sœur a reçu la meilleure éducation. Elle a toujours été sérieuse et réservée. Elle respecte les autres, fait son travail. C'est elle qui s'occupait de ses frères. En mon absence, elle se chargeait toute seule de la maison et ne sortait jamais. Elle écoutait ce qu'on lui disait et ne parlait avec personne, même maintenant. Quand elle est venue en France, elle marchait dans la rue les yeux baissés. Elle a été demandée en mariage très jeune. On a fêté les fiançailles ici et on a été en Tunisie célébrer le mariage. Elle travaillait chez une vieille et se rendait à son travail en suivant les murs. A l'aller comme au retour, c'est le même chemin qu'elle empruntait. Lui, il la surveillait de loin, et quand il a vu qu'elle était sérieuse, il m'a envoyé avec quelqu'un sa demande en mariage. Il n'avait pas de papiers, mais il travaillait. Alors, je lui ai dit « (qu'elle sera) à celui qui vivra ; (d'attendre) jusqu'à ce qu'elle soit un petit peu plus grande ». Son père ne voulait pas la donner en mariage, mais moi, j'ai accepté.

» On est parti pendant les vacances en Tunisie. Il a envoyé sa famille pour me demander la fille. J'ai accepté la demande. Son père était en France, son frère aussi, et elle-même, je l'avais laissée en France.

» Quand je suis revenue, la fille n'a rien dit. On n'a pas parlé de cela. Par contre, son père était inquiet :

— Tu l'as « donnée » ?

— Oui.

— Comment tu l'as « donnée », alors qu'il n'a pas de papiers ?

— Moi, j'ai donné ma parole.

» Et aux autres qui me demandaient s'il avait du travail, s'il gagnait assez d'argent, je leur répondais que moi je n'aimais pas trop l'argent. L'argent, c'est Dieu qui le donne. Et puis, l'essentiel, c'est qu'il va lui

donner de quoi manger, un jour oui, un jour non. J'ai fini par gagner et je l'ai « donnée ». Je les ai gagnés.

» Tout le monde a assisté à son mariage. Elle a fait un mariage dans la fierté. Maintenant, elle est tranquille et moi aussi. Elle a sa maison, ses gosses. Son mari travaille, elle aussi. Au début, ils n'avaient pas de maison, maintenant ils habitent une belle maison. Et je souhaite la même chose pour Zohra. Qu'elle se marie, elle aussi. Parfois, je marche dans la rue et je parle toute seule. Je ne me rends compte de rien. Que Zohra se marie, et on entend plus parler de ces problèmes. Que ces histoires finissent. Qu'on soit tranquille une fois pour toutes. Mais, parfois, je me dis que même si elle se marie, est-ce que les histoires vont cesser pour autant ? Comment est-ce qu'elle se comporterait avec son mari ? »

### *Entretien avec la sœur*

La sœur habite dans un quartier situé loin du centre ville où réside la famille. Elle a travaillé comme femme de ménage et dans la restauration. Pour le moment, elle s'occupe des escaliers de tout l'immeuble. Son mari travaille dans un dépôt de vin. Ils ont trois petites filles.

En Tunisie, elle est allée à l'école pendant sept ans. Elle pense retourner dans son pays, « surtout pour les gosses, pour les mettre à l'école là-bas, puisqu'ici les gosses d'Arabes n'ont aucune situation. Ils sortent plombiers, mécaniciens, maçons... c'est tout ce qu'ils apprennent... ».

L'entretien s'est déroulé en présence de la mère.

« Je crois que ça a commencé avec l'hôpital psychiatrique, ça fait deux ou trois ans... je ne sais pas... je ne me rappelle plus exactement la date de sa première hospitalisation... De toute manière, c'est depuis ce temps-là que Zohra est dans cet état.

» Avant elle n'avait rien du tout. Elle était normale... comme moi. Elle respectait tout le monde. Ça fait seulement trois ou quatre ans que ça a changé. La première fois qu'elle est rentrée à l'hôpital, ça l'a tellement changée d'un seul coup, on croyait plus que c'était la même personne. Depuis ça va de plus en plus mal avec elle. Après l'hôpital, elle a changé en tout, son caractère... tout... tout...

» Elle est devenue très très dure avec sa mère et n'en fait qu'à sa tête. Elle se prend pour la reine et veut commander tout le monde : ses frères, sa mère... On ne sait même pas ce qu'elle veut au juste. Quand on lui demande, elle ne répond pas. Souvent, elle se met en colère et pourquoi ? Pour des petites choses sans importance... des futilités. Parfois, elle s'énervait pour de bon, alors elle s'engueule avec tout le monde et casse tout dans la maison. Elle veut toujours s'imposer, avoir le dernier mot. Souvent, ma mère cède et la laisse faire, mon père aussi... Moi, non. Je crois que c'est ça leur problème, ils la laissent faire. Je pense que des fois, non, quand ce n'est pas bien, ce n'est pas bien.

» Les crises ont commencé quand elle avait six mois. Une fois, on a cru qu'elle était morte à cet âge-là. Elle est restée trois heures sans



bouger. Ma mère avait fait appeler le médecin. Tous, on croyait qu'elle n'allait plus vivre, puis, elle a repris connaissance. Mais, en grandissant, les crises arrivaient plus souvent. Avant, elle restait longtemps sans qu'il lui arrive quoi que ce soit, mais maintenant, la crise revient de plus en plus souvent.

» Je crois que c'est héréditaire, parce que ma grand-mère, la mère de mon père avait la même maladie. Mais, elle n'a jamais été aussi nerveuse que Zohra. Avec l'âge, Zohra est devenue de plus en plus méchante et pourtant mes parents se sont toujours bien occupés d'elle. Elle ne manquait de rien. Elle avait tout ce qu'elle voulait. Ils adoraient la chouchouter.

» Peut-être, c'est parce que la première fois, elle a fait la connaissance de l'Algérien et mon père n'était pas d'accord. Il a dit : « elle est jeune encore, il y aura d'autres demandes (en mariage) et peut-être des meilleures ». Depuis, elle est rentrée à l'hôpital psychiatrique et elle a changé. Elle est devenue très difficile. Il y a des moments où elle dépasse tout. Il faut la suivre même si elle a tort et ne pas la contrarier.

» Elle passe plus de temps dehors qu'à la maison. Elle n'arrête pas de sortir. Ça nous crée des problèmes. C'est Zohra qui nous cause le plus de problèmes. Ma mère, mes frères, nous tous, on a des ennuis à cause d'elle. On voudrait bien qu'elle reste un peu à la maison, qu'elle trouve quelque chose pour s'occuper. Moi, je ne suis pas contre le fait qu'elle sorte de temps en temps, mais, à mon avis, ça ne fait pas de mal de rester aussi un peu à la maison, d'essayer de faire quelque chose, même de la poterie, ou quelque chose comme ça, pour s'occuper un petit peu. Mais je ne suis pas sûre qu'avec Zohra ça marchera, parce qu'elle n'a pas de patience.

» Parfois, je réfléchis à tout ça et je me demande qu'est-ce qui a bien pu se passer, pour que ça arrive comme ça dans la famille.

» On a été voir plusieurs médecins, mais aucun n'a pu nous dire ce qu'elle avait exactement. Parfois, ils ignoraient de quoi il s'agissait. Ils disaient qu'ils ne comprenaient pas ce qu'on leur racontait et ne donnaient rien.

» Au début (du séjour), on ne savait pas, on ne l'emmenait pas chez le spécialiste psychiatre, mais chez le généraliste, et après l'avoir examinée, il disait : « Je ne comprends pas, je regrette, je ne vais rien lui donner » et on s'en allait comme on était venu. Il cherchait et ne trouvait rien, on la ramenait, alors, à la maison. Après, il y a l'assistante sociale qui lui a envoyé une convocation, pas pour l'hôpital, mais pour le centre (Service de Secteur). Depuis, elle y va. De temps en temps, ils lui donnent des médicaments, sinon ils parlent, parlent, c'est tout.

» Moi, je suis contre tous ces médicaments qu'elle prend, ce sont des drogues. Il ne faut prendre de médicaments que quand on en a vraiment, vraiment besoin. Mais, continuellement, tout le temps, tout le temps, pour toute la vie, non. Surtout ce que prend Zohra. Ce n'est pas n'importe quel médicament, ça fait dormir.

» Ma grand-mère a vécu avec sa maladie jusqu'à l'âge de quatre-vingt-dix ans, en ne faisant rien et en ne prenant rien du tout. Elle n'a connu ni médecin, ni hôpital.

» Une fois, sans prendre de médicaments, Zohra est restée assez longtemps sans avoir de crises. Elle avait même travaillé, en remplaçant une cousine, c'est-à-dire ma belle-sœur qui avait accouché, pendant au moins trois mois. Ça va, il n'y a jamais eu de problèmes.

» Je crois que si Zohra se marie, on n'aurait plus de soucis à se faire. Mais j'ai peur parce qu'elle ne va pas changer d'un seul coup. Je crains vraiment pour elle. Nous, on peut la supporter, mais quelqu'un d'autre, je crois qu'il ne pourrait pas. Même son mari... D'accord ça marchera un peu, mais ça n'irait pas loin... Enfin, je ne sais pas. J'espère que ça marchera, après, pour elle, mais, au fond, je pense que ça ne va pas se passer comme ça d'un seul coup.

» Franchement, si elle reste comme ça, son avenir ne me paraît pas brillant du tout. Si elle reste dans cet état, elle aura toujours, toujours des problèmes. Ce que je lui souhaite, c'est qu'elle trouve quelqu'un de bien et qu'elle se marie, qu'elle ait des enfants, qu'elle soit heureuse comme moi. Il faut qu'elle soit simple, travailleuse, qu'elle respecte tout le monde, enfin, qu'elle se respecte elle-même, puis tous les autres.

» Il n'y a pas longtemps, un Tunisien est venu demander sa main. Seulement, il habite une ville qui est un peu loin... Marseille, je crois... et n'a pas de papiers (de séjour). Ma mère, tout le monde était d'accord. On pensait que même s'il n'avait pas de papiers, peut-être avec le mariage, il finira par les avoir, puisque Zohra est déjà en règle. Mais, pour le moment, je crois qu'il faut rester prudent. Ça fait juste deux mois... Il n'a pas de papiers... On ne sait pas s'il va revenir.

» L'Algérien, avec qui elle avait une relation, était marié. Moi, je n'étais pas du tout d'accord sur cette relation. Mon mari a été le voir pour s'expliquer, mais l'Algérien a précisé que c'était Zohra qui s'accrochait à lui, qu'il était marié, qu'il avait trois enfants et que sa mère très vieille, vivait avec lui. Je ne comprends pas pourquoi, alors, il tient à Zohra et elle tient à lui. C'est ridicule. Surtout qu'il a mauvaise réputation. Il court derrière toutes les femmes, même les vieilles. Je ne comprends pas...

» Il y a un autre Algérien avec qui j'ai travaillé pendant un an dans le même restaurant. Il n'est pas resté longtemps avec Zohra. Il est parti, je ne sais pas où. Enfin, je pense que c'est malsain de dire du mal de lui. Mais ça ne veut pas dire que j'étais d'accord sur leur mariage parce que cet homme n'avait aucune situation. Ma mère dit que s'il revient, elle lui donnerait volontiers Zohra.

» Ma mère commence à avoir peur maintenant. Elle trouve des *ktab* sous la porte et c'est pas seulement une fois, c'est la troisième fois qu'elle trouve ça. C'est quand même curieux. Il n'y a personne, ici, qui nous en veut. On ne voit vraiment pas qui peut le faire. Surtout, ici, les gens sont chacun pour soit. On se connaît bonjour-bonsoir, c'est tout.

» Quand elle a trouvé ça, ma mère voulait voir un *fqih*, mais elle n'a rien trouvé. Il ne doit pas y en avoir ici. Moi, je ne crois pas trop dans ce qu'ils font. Je n'ai pas confiance. Jamais dans la famille, on a été voir un *fqih*. Bien sûr, les gens disent que ça peut guérir, mais quand on n'a pas eu une expérience, on ne peut pas dire que c'est vrai. Il faut voir pour croire. »

### *Une séance parmi tant d'autres*

Entre les séances de thérapie qui se tiennent chaque semaine, l'assistante sociale se charge de contacter, d'enquêter et de rassembler le groupe des soignés. Un compte rendu de chaque « cas » est ainsi préparé, dont la lecture précède l'exposé du patient lui-même au cours de la séance.

Zohra et sa mère ont reçu une convocation pour une de ces séances et nous les avons accompagnées. Le groupe des thérapeutes était constitué d'un psychiatre, d'un psychologue, d'une assistante sociale et de deux infirmières. Assistaient également à cette séance trois femmes qui suivaient une psychothérapie, un jeune couple et un retraité, venus pour la première fois.

Le groupe était disposé en cercle non fermé avec au milieu les thérapeutes et les patients aux deux extrémités. La mère de Zohra était assise en face des thérapeutes.

Dès le début de la séance, Zohra quitte la salle de réunion pour s'installer dans une pièce avoisinante qui sert de salle d'attente. Personne ne semble se préoccuper de son absence. L'assistante sociale expose le cas, en soulignant que les rapports entre la fille et ses parents restent toujours tendus : « Zohra est, aujourd'hui, une jeune fille qui exprime son désir d'indépendance, mais les parents s'opposent farouchement à ce désir en claustrant leur fille. »

La mère rappelle qu'elle ne parle pas le français et ne le comprend pas non plus (mais il lui est arrivé plusieurs fois au cours de la séance, de répondre spontanément à certaines remarques). Elle nous demande de servir d'interprète. « Dis-leur que je veux qu'ils s'occupent de Zohra, qu'ils lui donnent des « cachi » (cachets), parce que sans « cachi », elle risque toujours d'avoir des « grices » (crises), qu'ils lui disent de rester à la maison et lui expliquent, de leur côté, qu'elle ne doit pas sortir avec les hommes qu'elle ne connaît pas, qui ne sont pas venus la demander en mariage, qu'elle doit écouter sa mère et ses frères et se montrer plus gentille avec eux ».

Une discussion s'engage sur la liberté de Zohra, sur les relations qu'elle peut avoir en tant que jeune fille. Une des patientes demande à la mère l'âge de Zohra. « Vingt et un ans », répond cette dernière. Ce qui a suscité une exclamation générale : « Eh ben ! voilà, elle est majeure, à présent ! Pourquoi vous ne la laissez pas sortir avec les garçons ? » Une discussion diffuse s'ensuit et dure quelques moments jusqu'à l'intervention du psychiatre : « Zohra est devenue une femme



à présent. Elle est responsable de tout ce qu'elle fait, donc, il n'y a pas lieu de la garder ou de lui interdire de faire ce qui lui plaît. »

L'assistante sociale acquiesce d'un mouvement de tête et fait remarquer à la mère qu'elle doit changer d'attitude envers sa fille, puisqu'elle est en France : « Vous êtes en France, ici, regardez comment vous êtes habillée... à la française, n'est-ce pas ? Ben c'est la même chose, vous devez changer à l'intérieur aussi. Il faut changer les idées, le comportement. Vous devez suivre le mode de vie des gens d'ici, sinon, regardez ce qui arrive : des problèmes avec Zohra. »

La mère, qui semble quelque peu irritée, répond : « Que Zohra sorte avec des gens qui ne sont pas venus me voir (me la demander en mariage), jamais ! Chez nous, musulmans, ce n'est pas bien. — Non, en France, les femmes connaissent leurs maris avant le mariage. En Tunisie, ça ne se fait pas, mais ici, c'est différent et Zohra se trouve entre deux civilisations. Quand elle voit les gens vivre d'une certaine manière, elle est tentée d'en faire autant. Je n'accepterai jamais ça. Il faut que l'homme avec qui elle sort, vienne d'abord et dans les règles, demander sa main à ses parents. »

Toute l'assistance réagit aux arguments de la mère. Ce qui donne un long murmure entrecoupé de temps à autre par des « c'est pas possible », « cela ne se fait plus ». Des petits groupes se forment à la suite de discussions isolées. Une deuxième patiente demande finalement, d'un air étonné : « Pourquoi on la laisse pas faire ce dont elle a envie ? »

« Maintenant, ça ne se fait plus de garder ses filles, de les empêcher de sortir avec les mecs qui leur plaisent. »

A cet instant, la porte s'ouvre violemment et Zohra apparaît. Elle s'adresse à sa mère en criant (en arabe) : « Tu n'as pas encore fini, hein, tu leur déballes tout, eh, tu n'as pas fini, tu ne veux pas t'arrêter de parler. »

Après quoi, elle claque la porte et s'en va en courant. L'assistante sociale l'appelle. La deuxième patiente se lève et va la rejoindre pour la ramener. L'assistante sociale continue à l'appeler : « Reviens Zohra, c'est pas comme ça que tu dois réagir, tu dois t'expliquer clairement avec ta mère, lui dire ce que tu veux... ce que tu n'aimes pas dans son comportement. »

La violence de cette brève apparition de Zohra est vite commentée par la mère : « Elle ne veut rien faire. Elle est tout le temps comme ça. A chaque fois que je lui parle, elle ne me répond pas ou bien, c'est pour me crier : « les chiens, c'est mieux que moi ». Quand je lui demande d'être plus gentille avec ses parents, elle me répond qu'elle n'en a pas. Elle ne veut plus m'appeler « maman », je lui dis alors de m'appeler « voisine «... Ça ne fait rien, cela me suffit. »

Zohra revient avec la patiente qui est allée la chercher. Elle prend place entre cette dernière et une infirmière. Tout le monde se tourne vers elle. Elle a les yeux mouillés et semble avoir pleuré. L'assistante sociale lui demande de s'expliquer avec sa mère, mais Zohra garde le silence et regarde par terre. L'assistante sociale insiste : « Ce n'est pas en pleur-

nichant et en se sauvant qu'on arrive à résoudre ses problèmes. Au contraire, tu dois t'expliquer très clairement avec ta mère, mettre les points sur les i, c'est comme ça qu'on peut espérer une solution. »

La mère tente de prendre la parole, mais les protestations de l'assistance l'obligent à se taire. Tout le monde lui reproche de parler à la place de sa fille : « Laissez-la parler elle-même de ses problèmes. »

Après un moment de silence, Zohra s'écrie (en s'adressant à nous), en français : « L'autre jour, quand tu m'as rencontrée dans la rue, eh ben, quand je suis revenue à la maison, ils m'ont tabassée elle et son fils. »

La discussion porte de nouveau sur la liberté de la jeune fille. Quelques protestations rappellent l'état de consternation de l'assistance.

La mère nous demande de transmettre que « Zohra a tout ce qu'elle désire. Elle va chez son beau-frère, écouter le tourne-disque. On est tous (même son beau-frère, qui m'a dit l'autre jour que des gens sont venus le voir pour lui dire que Zohra sortait avec un Algérien), on est tous prêts à lui acheter un tourne-disque et tout ce qu'elle désire... » Ce à quoi Zohra répond (en français) : « Je n'ai rien à foutre des Arabes. »

La mère poursuit : « Je travaille chez la Française. Je lave même les cabinets et avec mes mains. Je fais le ménage... et tout ça pour eux, pour les faire vivre, elle et ses frères. Je leur achète des habits. Ils n'ont qu'à ouvrir la bouche. Tout ce qu'ils réclament, je leur achète sans tarder. Regarde, si la Française ne m'avait pas donné ces chaussures, j'aurais marché pieds nus, alors que je lui achète à elle et à son frère des chaussures neuves (montre les chaussures de Zohra). »

Zohra proteste (en arabe) : « Un moment ! C'est toi qui m'as acheté ces chaussures ? Ce n'est pas moi qui ai travaillé le vendredi dans le magasin... et me les ai payées avec mon propre argent... »

La première patiente demande à la mère si elle croit en Dieu.

« Oui, bien sûr, je crois en Dieu. Je fais le Ramadan, je fais la prière. Chaque soir, je dis aux enfants de prononcer la Chahada<sup>1</sup>, avant de s'endormir. »

Le psychiatre, qui ne semble pas avoir bien entendu, demande des précisions : « Tu ne crois pas en Dieu, tu ne fais pas de prière, même pas le Ramadan ? C'est ça ? »

La mère répète ce qu'elle a dit auparavant. Il la questionne de nouveau : « Est-ce que tu fais vraiment la prière ? — Oui. — Alors, peut-on savoir combien de prières faut-il faire par jour ? »

La mère semble évasive et ne donne pas de réponse.

« Tu vois, tu ne sais pas... donc, on peut dire que tu nous a menti... tu ne fais pas de prière. »

Zohra intervient : « Les Arabes, c'est toujours comme ça. Ils font la prière, mais « chient sur le blé »<sup>2</sup> (en arabe) et moi j'en ai rien à foutre d'eux. »

L'expression utilisée par Zohra suscite, après traduction, une discussion générale. On cherche son équivalent en français. La première patiente fait savoir que l'expression utilisée en France dans de pareilles circonstances, c'est : « chier sur la colle ».

La mère demande que l'on trouve un travail à Zohra « pour qu'elle s'occupe et ne reste pas à traîner dans les rues sans rien faire ». L'assistante sociale lui fait savoir que cela n'est pas possible et explique à l'assistance que « c'est parce que les parents exigent qu'elle travaille tout près d'eux, dans la même ville. »

La troisième patiente s'enquiert auprès de la mère :

« Pourquoi vous ne la laissez pas travailler ailleurs qu'ici ? — Ailleurs, on ne sait pas ce qui peut lui arriver. On a peur pour elle. Elle peut tomber... avoir des crises... Donnez-lui des cachets, elle est malade... »

Le psychiatre ne laisse pas la mère terminer sa phrase et intervient énergiquement : « Zohra n'est pas malade, c'est toi qui est malade. L'autre jour, en voyant Zohra sortir de la salle de réunion, tu as dit qu'elle allait tomber en descendant les escaliers, chose qui ne s'est pas produite... tu es tout le temps derrière elle et c'est ta peur qui rend Zohra malade. C'est toi qu'on devrait faire hospitaliser, pas ta fille... — Moi, à l'hôpital ? Oui, comme ça je fais le ménage. Je peux aussi travailler dans la cuisine... »

Le psychologue demande qu'on traduise à la mère que « c'est sa folie à elle qui rend Zohra folle. »

La troisième patiente demande, de même, que le rêve qu'a fait son fils, lui soit transmis.

« Mon fils a rêvé qu'il me portait sur son dos. Il était fatigué et moi j'étais dans son rêve, très maigre, presque squelettique... très malade... enfin méconnaissable. Il était crevé, mais en même temps, il était obligé de continuer à marcher et à me porter sur son dos. »

Après la traduction, le psychiatre demande à la mère de Zohra si elle a bien saisi le sens de ce qui vient d'être dit. Celle-ci ne répond pas.

La même patiente continue, en s'adressant toujours à la mère de Zohra : « Moi, j'ai un petit chien, parfois je lui mets une laisse courte et parfois une longue, mais cela ne change rien à sa situation. »

Même question du psychiatre et même attitude de la mère de Zohra.

Sur un ton quelque peu exaspéré, l'assistante sociale fait remarquer que depuis le début de ce cas, rien n'avait changé : « Je me tue à montrer à Zohra et aux parents le fond du problème, mais cela ne change absolument rien à leurs rapports. A mon avis, même si on reste dix ans comme ça, rien ne changera et on sera toujours au même point de départ. »

Sur le chemin du retour, nous avons demandé à la mère ses impressions sur la séance : « Je ne comprenais pas ce qu'ils disaient. Parfois, je les comprenais, parfois non. Je n'apprécie pas ce qu'ils disent. C'est une bande d'incroyants. J'aime notre religion, l'islam. »

« Pour le psychiatre, Zohra n'est pas malade. Elle est malade de l'amour, elle veut un homme. J'ai essayé de lui expliquer qu'elle avait une maladie que lui, ne voulait pas voir. Il m'a dit de la laisser sortir, se balader, parler aux gens, porter des habits qui la découvrent... laisser les choses de Tunisie. »

« Moi, je ne veux pas qu'elle revienne les voir, mais c'est elle qui insiste pour y aller. Je ne peux pas l'empêcher de suivre sa médecine. »



J'espère une délivrance qui viendrait de leurs mains. J'espère qu'ils lui rappellent son islam, sa religion, qu'ils lui remettent les idées en place... Mais eux, ils essayent de lui faire apprendre leur « islam ». En toute franchise, moi, je n'aime pas leur « islam ». S'ils lui donnent de bons conseils qui la remettent dans le droit chemin, oui ils ont raison. S'ils la guérissent, avec ce qui convient, oui, ils ont raison. S'ils lui trouvent un travail pour son avenir, oui ils ont raison. Mais s'ils l'incitent à suivre les Français ça, non ! impossible !

» Nous, on ne peut pas changer, même si on nous arrache des lambeaux de notre chair, rien à faire, on ne peut pas changer. Notre religion, on ne peut pas s'en passer.

» Le psychiatre m'a dit qu'il allait m'emmener à l'hôpital pour voir si je suis malade. Moi, je rentre à l'hôpital pour faire le ménage, ou pour travailler à la cuisine, mais pour voir si je suis folle, non. »

## 2. *Troubles mentaux et relations familiales*

De toutes les contradictions liées à l'émigration, celles qui se manifestent au sein de la famille et plus précisément, dans les relations des parents à leurs enfants, restent les plus intensément ressenties et les plus durement et même parfois, tragiquement, vécues. « Ces relations, écrit A. Sayad, demeurent pour les parents l'occasion d'éprouver, quotidiennement, dans leur chair même, les contradictions de leurs conditions d'émigrés <sup>3</sup>. » En effet, avec des enfants marqués, depuis leur naissance ou leur jeune âge, par l'environnement social qui les entoure et devenus, par la scolarisation notamment, profondément perméables aux valeurs et aux représentations de la société de résidence, plus rien dans la vie des parents ne peut être entrepris sans qu'il soit source de conflits.

Si par le passé, le monde de la colonisation et surtout les institutions qu'il a instaurées apparaissaient pour les parents comme une incarnation d'Iblis (diable) et que pour s'en préserver et préserver leur progéniture, ils le maintenaient à distance de la vie familiale, à présent, c'est à travers leurs enfants à l'intérieur même de la vie domestique qu'il s'incarne. Dès lors, chacun se trouve remis en question et dans sa position et dans son rôle. Les parents qui ne sont pas acceptés tels qu'ils sont par leurs enfants ne peuvent non plus les accepter et les reconnaître. Et chaque événement que la famille partage ajoute à cette distance, de sorte que les rapports, poussés parfois à leurs extrêmes, peuvent mener, surtout chez les filles, au déclenchement d'une pathologie mentale.

Ainsi Zohra qui voit son désir de fréquenter les garçons de son choix, d'autonomie et d'indépendance, contesté par les parents, réagit par plusieurs tentatives de suicide. Mais ce conflit, loin d'être strictement interpersonnel, s'enracine, par-delà les personnes qu'il oppose directement, dans les contradictions de la situation qui les englobe. Dans le dossier médical, une des tentatives de suicide est rapportée dans les termes suivants : « elle s'est jetée du haut des remparts de la ville parce

que le frère de son beau-frère est amoureux d'elle, il la suit en vélomoteur. Le père de Zohra s'en étant aperçu et étant contre cette liaison surveille Zohra dans les rues de ... ».

Dans le cadre de la société villageoise d'origine, où l'honneur de la famille implique tous les membres du groupe, une telle attitude demeure non seulement irréalisable, mais impensable. Partie intégrante de la famille, de ses interdictions et de ses recommandations, le parent ne pouvait altérer l'honneur de la famille sans voir s'altérer, par la même occasion, le sien propre. Avec le relâchement des liens au sein de la famille et sa tendance, imposée et renforcée par la force des choses, à un état « nucléaire », la frontière qui séparait le permis du non-permis s'effondre.

Le parent ne se sent plus responsable, du moins au même degré que ceux qui sont directement concernés, de l'honneur de la famille et se désengage de son destin social. A ses actions, il ne connaît d'autres limites que les limites de son désir personnel.

Accepter ou tolérer une telle liaison c'est, pour les parents de Zohra, accepter de voir compromis l'honneur familial et cette compromission menace non seulement la fille à marier, mais aussi la fille déjà mariée qui, elle, a fait un mariage d'honneur dont les retombées symboliques profitent toujours à la famille entière. C'est aussi remettre en question l'impeccabilité de sa conduite et, à travers elle, celle de toute la famille, qui a été justement à l'origine de la réussite de son mariage et, par-là, la priver, dans la négociation de sa place, du « poids social » qu'elle lui confère.

Cette conduite et son aboutissement sont posés par les parents, qui se réfèrent ici à leur modèle d'origine, en modèle « exemplaire ». Ce qu'ils souhaitent pour Zohra, c'est de suivre le cheminement de sa sœur avec au bout un mari, une maison et des enfants. Dans leur projet, l'avenir et le bonheur de leur fille restent inséparables d'une perpétuation de la famille et de son prestige social. Mais Zohra, imprégnée des valeurs et principes de la société de résidence, ne peut voir dans ce projet qu'une entrave à son désir d'autonomie et à son indépendance.

Ainsi, contrairement à la réduction qui préside à la thérapie psychiatrique et qui consiste à le contenir entièrement dans un problème de désaccord entre individus ou entre générations, le conflit qui oppose Zohra à ses parents apparaît, ici, comme l'expression ou l'actualisation d'une opposition beaucoup plus globale, celle des deux systèmes culturels en présence ; opposition qui fait de toute l'existence des parents, une existence contradictoire. En effet, et comme le montre A. Sayad, « à travers le rapport malheureux des parents à leurs enfants se dévoilent, en réalité, toutes les contradictions constitutives de la condition d'émigré. Ces contradictions que l'émigré porte en lui, transporte avec lui et projette sur toutes choses, car elles sont inscrites dans sa situation d'émigré <sup>4</sup>... »

Portés, ainsi, par leur condition, à vivre constamment les contradictions d'une double référence, les parents de Zohra ne peuvent procéder

vis-à-vis de leur fille que par un ensemble de choix et d'attitudes contradictoires. S'ils ont espéré et espèrent toujours de la part de Zohra une conformité au rôle de la jeune fille en vigueur dans la société d'origine, ils ont espéré aussi une scolarité pour elle et regrettent toujours qu'elle n'ait pas pu la poursuivre. De même, en même temps qu'ils lui interdisent de sortir, du moins seule<sup>5</sup>, ils manifestent le désir de la voir travailler et acceptent ses déplacements de travail occasionnels.

A ces contradictions et à leurs conséquences, les parents, animés d'un principe d'économie qui interdit l'établissement de tout choix explicite et affranchi, essayent toute solution qui se présente. Mais les tentatives entamées, dans ce sens, n'ont apporté que déception et amertume. Ils espèrent ainsi de l'hôpital une occasion de réconciliation, un « retour » de leur fille et découvrent que, par son organisation, ses idées et valeurs, il ne fait qu'accentuer la distance, en leur donnant tort, et encourager le détachement et la rupture<sup>6</sup>. Ils décident d'envoyer Zohra en Tunisie, afin de la débarrasser de ses « mauvaises habitudes »<sup>7</sup> et se rendent compte que cela ne fait qu'aggraver les choses.

N'étant plus sûrs de rien et contredits en toute chose, les parents, surtout le père, semblent dépassés par les transformations qui les assaillent à travers leur fille et restent « désespérés » quant à son sort<sup>8</sup>.

A l'expérience du désordre mental chez la fille, correspond ainsi chez les parents l'expérience d'un « désordre intégral »<sup>9</sup>.

Désorienté, le père voit, pour ainsi dire quotidiennement, ses qualités sociales de père et de chef de famille remises en cause. Ainsi, il se trouve exclu de la plus importante décision de la vie d'un père, à savoir le mariage de sa fille. Si, dans le cadre de la société d'origine, une complémentarité entre les femmes et les hommes opérait dans les mariages, les femmes préparant dans le privé l'accord pour laisser son officialisation aux hommes et ceci afin que soit évité pour les deux familles tout affront public, la mère de Zohra a fait du mariage de sa fille une affaire exclusivement féminine : c'est elle et elle seule qui a négocié et conclu le mariage. Dévalorisé aux yeux de ses enfants et des autres, il voit son autorité de père contestée et ses décisions rejetées. Il en est ainsi même de sa décision d'un retour définitif au pays d'origine<sup>10</sup>. Ce qui l'amène, en fin de compte, à revivre mais cette fois-ci dans le sens inverse, l'expérience de la séparation et de l'éloignement qu'il a déjà vécu en émigrant en France.

Cette nouvelle situation de famille sans père ne fait qu'exacerber les rapports. En effet, aux doutes et aux suspensions que fait peser sur l'honneur de la famille, l'absence du père, la mère réagit par un renforcement du contrôle. Ce qui les conduit, la mère autant que la fille, à ne vivre leur rapport que dans la violence et la peur.

Les troubles dont souffre Zohra apparaissent, ainsi, comme l'aboutissement d'un ensemble de « drames solidaires » les uns les autres ou d'un « même drame revêtant des expressions multiples », celui des parents séparés et opposés entre eux et à leurs enfants ; « drame des enfants partagés entre la recherche d'une autonomie et le souci de



conformité »<sup>11</sup>. Produits d'une situation de crise, ces troubles, à leur tour, perpétuent l'état de crise. Au sein de la famille, chacun cherchera à rendre l'autre responsable de leur émergence. Les parents se renvoient, ainsi, mutuellement, la responsabilité de ce qui leur arrive<sup>12</sup>. La sœur de son côté incrimine le « laxisme » des parents et y voit la cause première des « outrances » de Zohra. Pour le frère aîné, c'est la « faiblesse » du père qui demeure la cause du malheur<sup>13</sup>.

Les incertitudes inhérentes à la situation migratoire, son travail d'altération et les choix contradictoires qu'elle impose, condamnent ainsi parents et enfants à vivre une crise permanente.

Dans la volonté de ses parents de rattraper, à travers l'éducation qu'ils ont choisie pour elle, ce qu'ils ont, de leur gré ou contraints, concédé par ailleurs, Zohra ne voit que la contrainte d'un « archaïsme » déplacé. Ce choix reste pour les parents, à qui toute autre forme d'éducation paraît tout simplement inconcevable, l'occasion de se réconcilier avec eux-mêmes et de donner plus de cohérence à leur expérience contradictoire. Dans ce sens, si en acceptant d'individualiser Zohra, qui voyait dans l'hôpital un moyen de se dégager de la contrainte familiale, ils se sont en quelque sorte individualisés eux-mêmes, cette individualisation est loin d'être totalement conforme à celle dont l'hôpital est en attente. En effet, pour les thérapeutes, Zohra est « une jeune fille qui exprime son désir d'indépendance », « qui voit la manière de vivre des filles françaises et qui est tentée de faire de même ». La solution du problème réside, par conséquent, dans la liberté que les parents doivent laisser à leur fille dans l'accomplissement de son désir. En se fondant sur une explication psychologique ou même psychanalytique du problème, cette solution ne peut qu'ignorer ou négliger les propriétés contradictoires de la situation migratoire qui lui donne sa forme particulière, à savoir les déterminations opposées avec lesquelles les parents et même Zohra doivent compter dans l'élaboration de leur projet de vie familial. A la limite, ce qui est attendu de la part des thérapeutes et la séance de thérapie le montre bien, c'est que le passage initial de la société d'origine à la société de résidence soit accompagné d'un autre passage, au niveau des valeurs, des représentations, des conduites et des croyances. Le salut étant, bien sûr, l'incorporation intégrale des manières d'être, d'agir, de penser de la société de résidence et leur application à tous les domaines de la vie familiale et sociale. Or, accepter dans un domaine aussi significatif que l'éducation de leur fille, de « laisser les choses de Tunisie », comme ils l'ont fait dans d'autres domaines, revient pour les parents à se renier totalement dans leur identité d'émigrés, d'Arabes et de musulmans. S'ils ont consenti à recourir à des thérapeutes français et attendent une « délivrance » de leur part, le choix qu'ils leur opposent quant à la « liberté » de Zohra, leur permet de s'affirmer en tant qu'étrangers et étrangers qui se veulent tels.

Tant qu'elle ignore cet effort de « rassemblement » et d'unification que les émigrés opposent à l'action dissolvante de l'émigration et les conditions sociales de sa constitution, la thérapie psychiatrique reste condam-

née à porter plus loin les effets de cette action, en participant précisément aux oppositions qui déchirent leur existence.

## NOTES

1. Un des cinq principes fondamentaux de l'islam.
2. Ce qui signifie que la prière s'accompagne de mauvaises actions qui en neutralisent le bienfait.
3. A. Sayad, « les enfants illégitimes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25-26, 1979.
4. A. Sayad, *ibid.*
5. Au cours d'un entretien avec l'assistante sociale, le père dit : « ... à la maison ça va... elle sort aussi avec sa mère ou sa sœur... Je préfère qu'elle sorte avec sa mère ou sa sœur », cette citation ainsi que toutes les autres sont tirées du dossier médical.
6. C'est dans ce sens que peut se comprendre le reproche adressé par le père à l'hôpital pour son excès de liberté (« je n'aime pas la liberté de l'hôpital, tous ceux qui sont malades ne doivent pas avoir de liberté... »), qu'il ne faut pas confondre ou réduire à une demande de renforcement du caractère carcéral de l'hôpital.
7. « ... ça fait deux ou trois fois qu'elle a déjà avalé tous les cachets, si elle continue, je vais l'envoyer en Tunisie... Là-bas, il n'y a pas de liberté... » (dossier médical, entretien avec le père).
8. « Toujours les mêmes problèmes avec sa fille, elle va bientôt sortir de l'hôpital et le père sait exactement que la même situation va s'établir avec sa fille. Ne sait plus quoi envisager pour cette dernière. Assez désespéré. Zohra aurait accepté de partir en Tunisie, mais elle change si souvent d'avis. Le père pense qu'elle ne trouvera personne en Tunisie qui accepterait de se marier avec lui » (dossier médical).
9. A. Sayad, *op. cit.*
10. « D'autre part, le père souhaiterait rentrer dans son pays, mais le reste de la famille s'y oppose » (dossier médical).
11. A. Sayad, *op. cit.*
12. « Il [père] m'explique que le conflit est créé par la mère de Zohra qui veut tout régenter et se complaît dans les histoires » (dossier médical).
13. « Le fils aîné affirme que son père est exclu par les « femmes »... il erre toute la journée dans les rues de... qu'il n'a aucune autorité dans la famille, toutes les décisions sont prises par la mère » (dossier médical).

## **LES « FANTAISIES » DE LA GROSSESSE**

### **Entre médecine officielle et médecine populaire en Ombrie**

Cristina PAPA

Le recours aux contrôles et aux soins médicaux, et l'utilisation de méthodes diagnostiques sophistiquées au cours de la grossesse, de même que l'hospitalisation et la médicalisation de l'accouchement, se sont désormais généralisés en Ombrie, aussi bien dans les milieux urbains que ruraux.

Les contrôles en cours de grossesse, indépendamment du déroulement plus ou moins pathologique de cette dernière, sont maintenant presque exclusivement du ressort du spécialiste, contrairement à ce qui se passait il y a quelques décennies, lorsque, en général, seules les sages-femmes étaient appelées à intervenir au cours de la grossesse et de l'accouchement. La fonction du gynécologue n'a fait que s'affirmer, dans le cadre d'un phénomène plus général de médicalisation qui a intéressé un nombre toujours croissant de secteurs et de fonctions vitales, et qui s'est accentué au cours de ces dix dernières années avec la diffusion de techniques et d'instruments de diagnostic liés aux applications de l'électronique et de la biochimie.

Du moment que la grossesse est un état en soi physiologique et non pathologique, dans la plupart des cas ces appareils complexes ne servent pas tant au diagnostic, en présence de symptômes de maladie ou de conditions de risque certaines, mais plutôt à la prévention généralisée d'éventuels états pathologiques et à la mise en confiance de la patiente quant à l'existence même du fœtus, à sa bonne santé et à sa vitalité, et au déroulement probable de l'accouchement.



La médecine officielle a ainsi remplacé les pratiques et les croyances élaborées au cours des siècles par la médecine populaire, dans la fonction d'attestation de l'existence et de la santé du fœtus.

Cependant, ces croyances et ces pratiques traditionnelles n'ont pas toutes disparu : certaines sont encore vivaces, et remplissent des fonctions auxquelles on ne peut appliquer les systèmes de référence techniques et cognitifs de la médecine officielle.

On pourrait ouvrir ici un chapitre sur les

« mécanismes à travers lesquels la médecine populaire fait preuve, dans bien des cas, d'une réelle efficacité : mécanismes qui ne sont pas seulement de type pharmacologique, c'est-à-dire liés aux effets thérapeutiques de principes actifs ou d'associations contenues, par exemple, dans certains organes d'animaux ou dans certaines plantes (c'est le cas de l'herboristerie, justement), mais qui se situent très souvent sur un plan psychosomatique et quelquefois, surtout dans le contexte des procédés diagnostiques, sur le terrain de la parapsychologie<sup>1</sup>. »

Par ce terme d'« efficacité », Seppilli se réfère en particulier à la guérison et au diagnostic obtenus à partir de techniques qui trouvent leurs sens et leur valeur dans le cadre de contextes idéologiques spécifiques. Si l'on étend l'usage de ce terme, on peut parler aussi d'efficacité à propos de croyances et de pratiques, comme celles qui se rapportent, par exemple, aux envies de la grossesse, qui n'aboutissent ni à une guérison ni à un diagnostic, car elles ne concernent pas des maladies, mais qui assurent et expriment la santé psychique, surtout dans des situations de crise qui la menacent. La capacité d'intervention de la médecine populaire sur la santé psychique a été mise en évidence à partir de De Martino, et l'on y recourt encore aujourd'hui pour expliquer le succès de sorciers et guérisseurs dans les centres urbains de l'Occident industrialisé<sup>2</sup>.

Et c'est encore au niveau de l'efficacité que l'on peut expliquer la coexistence de la médecine officielle et des médecines autres<sup>3</sup>, que nous nous limiterons ici à analyser dans le contexte de certaines pratiques et de certaines connaissances de médecine populaire traditionnelle concernant l'édification de l'identité de l'enfant au cours de la grossesse.

Cette recherche, dont nous présentons ici les premiers résultats, s'est déroulée essentiellement à Vallo di Nera, petite commune de l'Ombrie, située dans un territoire montagneux de cette région, la Valnerina. Elle s'insère dans le cadre d'une enquête de plus grande envergure sur la culture de cette communauté, qui aborde les thèmes de la parenté, de l'habitat, des connaissances relatives à la nature et à la médecine populaire. La persistance des mêmes croyances et pratiques populaires dans des territoires urbains et dans des milieux jeunes et scolarisés a été vérifiée à partir d'entretiens dirigés avec des femmes hospitalisées à l'hôpital du chef-lieu de la région, Pérouse, quelques jours après l'accouchement.

Si l'on se borne à considérer la qualité de l'information concernant les caractéristiques somatiques et le sexe de l'enfant à naître, il est hors de doute que les méthodes de diagnostic modernes (échographie, amniocentèse) fournissent, par rapport aux pratiques traditionnelles, une information bien plus fiable et certaine. Mais, tandis qu'elles servent à rassurer les parents sur l'existence et le sexe de l'enfant, elles provoquent aussi quelquefois des réactions d'anxiété, de refus et d'aversion. De nombreuses recherches à base médicale ou psychologique ont illustré l'attitude des parents face à l'examen échographique, attitude sur laquelle nous ne pouvons pas nous attarder dans le cadre de ce travail. Nous voudrions ici ne souligner qu'un aspect : le rapport entre l'analyse échographique et le sexe de l'enfant.

Parmi les données que fournit l'échographie, figure presque toujours l'indication du sexe du fœtus ; cependant, les parents et la proche famille refusent souvent de le connaître. A cette attitude négative à l'égard d'une donnée qui offre une certaine marge d'exactitude, ne correspond pas un même refus de formuler des pronostics concernant le sexe de l'enfant, basés sur des pratiques de médecine populaire traditionnelle qui sont, c'est bien connu, fortement aléatoires, mais tout aussi largement répandues et pratiquées, sinon avec conviction, du moins avec complaisance.

L'hypothèse que l'on peut formuler, pour expliquer cet apparent paradoxe, c'est que les parents ne désirent pas vraiment connaître le sexe de l'enfant et que les pronostics de la culture traditionnelle sur les caractéristiques de l'enfant à naître exercent en réalité une fonction qui n'est pas en priorité cognitive, mais qui est liée au contraire à l'élaboration d'un espace imaginaire autour du futur nouveau-né.

La phantasmagorie, selon les sexologues et les psychanalystes<sup>4</sup>, représente une dimension essentielle au bon déroulement de la grossesse, et consiste essentiellement à se figurer l'enfant comme corps imaginaire, à établir une relation avec un « objet intérieur » en l'imaginant déjà hors de soi-même :

« L'existence de l'enfant dans la pensée, et pas seulement dans le corps de sa mère, est ce qui donne à cet événement valeur d'expérience (consciente et inconsciente, réaliste et fantastique) et qui le situe déjà à l'intérieur d'une relation. Cette relation se colore de rêveries, d'expériences vécues et d'angoisses qui, d'une façon ou d'une autre, ont à faire avec les vicissitudes que le désir d'enfant a subies au cours du développement de la femme et avec les conditions actuelles qui l'ont poussée à programmer plus ou moins consciemment la conception<sup>5</sup>. »

Ces observations, concernant avant tout la mère et dérivant de l'expérience clinique, peuvent être élargies, bien que sous des formes différentes, au père et aux proches parents, et offrent une nouvelle

clé à l'interprétation d'attitudes, de croyances et de pratiques traditionnelles qui autrement, dans une optique mécaniste de modernisation unilinéaire, pourraient apparaître comme des signes d'arriération ou de retard culturel.

C'est en ces termes qu'Orietta S. motive son refus de connaître, grâce à l'échographie, le sexe de son enfant au cours de ses deux grossesses : « Je n'ai jamais voulu le savoir, mon mari non plus, ce qui m'intéressait, c'était qu'ils aillent bien, le reste... Je n'avais pas de préférence, fille ou garçon, c'était la même chose, peut-être... je ne sais pas, moi, c'est mieux, c'est une surprise... comme dans les œufs de Pâques. » (Orietta S. / Pérouse).

L'explication fournie pour justifier ce comportement — indifférence quant au sexe de l'enfant — est implicitement niée, un peu plus tard, au cours de l'entretien : « Nous, en premier, on aurait voulu une fille. On disait chaque fois : « c'est une fille, c'est une fille de toute façon. »

Il apparaît clairement que le refus de connaître le sexe avant l'impact inévitable avec « l'enfant réel » ne dépend pas de l'indifférence, et qu'au contraire, il permet aux parents de définir leur propre relation avec un enfant imaginaire, en le modelant sur leurs désirs et en en faisant le couronnement de leur couple au moment où il s'édifie comme couple de parents.

La confrontation avec « l'enfant réel » aura lieu au moment voulu, celui de la naissance, quand il acquerra son autonomie corporelle par rapport au corps de sa mère et qu'il se placera dans la relation parentale comme terme objectif, autre, en faisant nécessairement accéder la relation à une nouvelle phase d'élaboration, à partir de la séparation et de l'acceptation de son altérité.

L'information sur le sexe du fœtus fournie par l'échographie et par l'amniocentèse finit donc, paradoxalement, par être refusée parce qu'elle semble avant tout s'opposer à la possibilité d'édifier un espace imaginaire : à cause donc de son coefficient de réalité élevé et non de sa marge d'erreur possible<sup>7</sup> ; contrairement à ce qui se passe pour les pronostics de la médecine populaire traditionnelle, dont on sait qu'ils sont fortement aléatoires, et qui constituent de la sorte un terrain de culture idéal pour l'imagination.

Les différentes pratiques de médecine populaire<sup>8</sup>, effectuées à des époques et en des lieux différents et par des sujets différents peuvent donner lieu à des résultats non univoques, à des solutions qui peuvent être facilement inversées et qui ne constituent donc pas une entrave à la libération des désirs.

En outre, elles impliquent un certain nombre d'individus (amis, famille, connaissances) qui, à partir de différentes formes de pronostic, contribuent à formuler l'identité de l'enfant, en entrant en relation avec lui. Cette forme de « socialisation anticipée » semble importante pour les parents eux-mêmes qui, bien que connaissant le sexe de l'enfant grâce aux résultats des examens, n'en informent pas toujours les personnes étrangères à la famille.



« Les gens disaient que c'était un garçon à cause de mon ventre pointu. Il n'y a que deux ou trois personnes qui ont dit : « c'est une fille. » Moi, je savais ce que c'était, mais je ne le disais pas, sauf à mes parents, à ma sœur, parce que les autres au moins... c'est une surprise pour eux, je ne sais pas pourquoi, j'aimais bien (qu'ils essaient de deviner). » (Bernardina S. / Pérouse).

L'information relative au sexe de l'enfant est souvent donnée, s'ils le désirent, aux proches parents et à quelques amis, les personnes à qui généralement on se confie.

Manuela M. affirme, par exemple, que sa mère en a eu connaissance par hasard, parce que : « quant à ma mère, elle ne voulait pas savoir ce que c'était... elle ne voulait pas le savoir, parce qu'elle aime encore les surprises. » (Manuela M. / Pérouse).

Ne pas fournir à des étrangers l'information concernant le sexe, qui apparaît si étroitement liée à l'identité individuelle — on ne cache pas avec autant de soin les données relatives au poids<sup>9</sup>, ou à la longueur des membres —, constitue également une mesure de protection magique du fœtus par rapport à un attribut considéré malgré tout comme sujet à changement jusqu'au moment de la naissance.

Le refus des informations qui proviennent de l'examen échographique s'appuie également sur une réticence à découvrir ce qui est naturellement caché et qu'il apparaît donc illicite de connaître et de profaner. Cette attitude à l'égard de la vue, considérée comme acte dangereux et illicite dans certaines conditions<sup>10</sup>, et du regard, qui peut devenir source de fascination, contribue à faire naître un comportement ambivalent à l'égard des informations fournies par l'examen échographique : si elles sont acceptées et exigées lorsqu'elles concernent l'état de santé ou de maladie du fœtus, que l'on considère comme un motif suffisamment important pour violer un interdit imposé par la nature, elles sont, par contre, refusées ou du moins non sollicitées, lorsqu'elles concernent les caractéristiques corporelles, comme si l'on voulait souligner une acceptation totale des lois qui les définissent.

Ce n'est pas par hasard que les données relatives au bon déroulement de la grossesse sont souvent opposées à d'autres informations que l'on considère d'importance moindre et envers lesquelles il apparaît normal d'observer, pour cette raison, une attitude d'indifférence qui se traduit même par le refus de savoir.

En effet, le fait de chercher à voir semble directement lié à une tentative d'influencer, de modifier, d'intervenir, ne serait-ce que par le regard. Le caractère illicite du regard représente lui aussi pour les parents une ultérieure sollicitation à élaborer une relation avec l'enfant dans leur imagination avant même que dans la réalité.

Même les modalités physiologiques de formation du sexe et des caractères sexuels apparaissent comme une donnée entourée d'un halo de mystère : qui, du père ou de la mère, détermine le sexe de l'enfant, et à quel stade de la grossesse il se forme : ce sont, dans la culture courante, des notions extrêmement vagues.

Malgré les résultats de l'échographie et de l'amniocentèse, le sexe apparaît comme indéfini jusqu'au dernier moment : « Je n'ai pas fait de layette rose, parce qu'au fond je n'y crois pas tellement (que c'était une fille, d'après l'échographie). Il faut dire qu'à deux de mes amies on avait dit que ce serait un garçon ; et puis finalement c'était des filles. Alors je me suis dit : « et si ça m'arrive à moi aussi ? », parce qu'elles avaient toutes les deux de la layette bleue ; alors moi je n'ai rien fait. » (Bernardina S. / Pérouse).

Les connaissances en physiologie de la reproduction qui proviennent de lectures personnelles et d'entretiens avec le personnel sanitaire sont trop fragmentées et superficielles pour effacer le souvenir de schémas interprétatifs traditionnels véhiculés oralement à l'intérieur d'un contexte féminin, amical et familial, selon lequel le sexe, comme beaucoup d'autres caractéristiques de l'enfant, constitue un élément qui s'élabore et qui se modifie au cours de la grossesse à travers le rapport que la mère entretient avec le milieu extérieur<sup>11</sup>.

Comme terme de comparaison, il peut être utile de citer deux croyances de l'Ombrie, aujourd'hui disparues, rapportées par le médecin pérujin Zanetti à la fin du siècle dernier. Au cours de l'accouchement, la mère tiendra en main un pilon pour le sel si elle désire avoir un garçon et un balai si elle veut une fille<sup>12</sup> ; de même, si elle veut un garçon, elle devra éviter qu'un chat passe sous ses jambes, car il pourrait manger le membre viril de l'enfant.

A l'imprécision quant au moment où se définit le sexe de l'enfant s'ajoute une imprécision analogue quant à la personne qui le détermine. La vieille controverse entre « animalculistes » et « ovistes » qui s'est prolongée jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle semble avoir laissé des traces dans la culture, tant il est vrai que les convictions acquises par la physiologie de la reproduction sont encore grandement ignorées et que dans le savoir traditionnel, largement répandu, les deux théories coexistent.

Il existe une croyance qui prétend que le sexe de l'enfant est déterminé par l'homme qui possède une « semence masculine » et une « semence féminine » : « c'est l'homme qui sème et qui donne la semence » (Irma F. / Vallo di Nera), alors que le rôle de la femme est de recueillir ce que l'homme a semé. Si un couple a des enfants d'un seul sexe, cela veut dire que l'homme a de la semence d'un seul sexe.

Mais la croyance contraire existe elle aussi, selon laquelle la femme transmet le sexe grâce aux ovaires, qui peuvent être « ovaires masculins » ou « ovaires féminins » ; dans ce cas également la présence des uns au lieu des autres déterminerait le sexe de l'enfant. Leur présence est discontinue : si une femme qui a accouché d'une fille a comme deuxième enfant un garçon, cela veut dire qu'au moment voulu aux « ovaires masculins » se sont ajoutés les « ovaires féminins ».

La sexualisation des ovaires est établie par voie héréditaire, en ligne féminine : le sexe des enfants d'une femme sera analogue, en nombre et dans l'ordre de succession, à celui des enfants de ses ascendantes

en ligne maternelle. Dans le cadre de cette conception, portée à ses conséquences extrêmes, les ovaires jouent aussi un rôle fondamental dans la détermination d'autres caractéristiques corporelles : « d'après moi, même le sexe dépend des ovaires qu'on a là-dedans, sinon comment on peut faire un enfant avec ce « crachat » de l'homme ? Il doit bien y avoir quelque chose, sinon comment on fait pour lui faire les yeux, la bouche, le nez ? » (Elvira L. / Vallo di Nera).

C'est ainsi que l'enfant *in utero* dès la conception, reste un enfant imaginaire, avec tous les phantasmes, positifs et négatifs, qui y sont liés :

« (la mère) se contente le plus souvent d'une illusion de certitude sur l'enfant. Il est évident qu'une certitude prématurée la dépossède d'une partie importante de la grossesse. Tout se passe comme si l'indécision et le doute étaient nécessaires, comme si une représentation trop précise de l'enfant était interdite parce qu'elle crée un court-circuit dans ses rêves et dans ses espoirs <sup>13</sup>. »

A côté des pronostics sur le sexe de l'enfant, d'autres pratiques et croyances de médecine populaire constituent elles aussi une forme qui semble en mesure de répondre à ce besoin de phantasmagorie et trouvent en lui un motif de leur vitalité persistante. C'est ce que l'on peut dire de la croyance concernant les envies (terme qui désigne à la fois le désir et la marque sur le corps) <sup>14</sup>, qui représente une expression culturellement codifiée du rapport émotionnel, fait de peur, d'anxiété, de désirs ambivalents, que la mère établit avec l'enfant.

Cette croyance s'insère dans le cadre d'un thème plus vaste : celui des effets des états psychiques et de l'imagination de la femme enceinte sur le fœtus, que l'on peut ramener plus généralement à la conception du rapport mère-enfant comme unité psycho-physique, où le physique et le psychique s'influencent mutuellement.

La vue d'objets déplaisants et difformes, la peur, un désir très fort, la crainte de quelque danger, la colère, peuvent avoir une influence négative sur l'enfant, tandis que la vue de choses belles et agréables a une influence positive.

Ce n'est pas par hasard que le débat du XVIII<sup>e</sup> siècle sur les envies <sup>15</sup>, dans lequel s'engagèrent médecins et philosophes illustres, avait été caractérisé par deux thèses : celle des « imaginationnistes » ou « imaginaires », qui soutenaient que l'esprit de la mère peut influencer sur le corps de l'enfant, et celle des « anti-imaginationnistes » qui postulaient la séparation entre la mère et l'enfant et niaient le pouvoir de l'imagination sur le corps.

Le pouvoir du désir maternel se fonde à son tour sur le fait que la femme enceinte est plus impressionnable, plus sensible aux émotions et aux sentiments, différente dans son esprit avant même que dans son corps. Une transformation globale de l'équilibre psycho-physique qui se traduit par un changement dans les comportements habituels, atteint



la femme enceinte et se manifeste de la façon la plus évidente par une perception différente des saveurs et des odeurs. Des odeurs appartenant à des objets d'usage quotidien acquièrent tout à coup une connotation différente et deviennent insupportables.

Par exemple : « la savonnette Cador, je l'ai toujours utilisée jusqu'à ce que je tombe enceinte ; mais si je sens l'odeur de cette savonnette, j'en ai l'estomac retourné... C'est impossible, je ne peux même pas la sentir » (Dina R. / Vallo di Nera). « Je ne supportais pas l'odeur de la cire, quand j'allais à l'église » (Elvira L. / Vallo di Nera).

Par suite de la grossesse, des aliments précédemment très appréciés deviennent odieux et, inversement, des aliments pour lesquels on n'éprouvait aucune attirance particulière deviennent source de désir irrésistible. « Quand on a su que j'étais enceinte, on est allé manger au restaurant chinois ; on nous a apporté des crevettes. Je n'ai pas pu en manger et, depuis cette fois-là, chaque fois que je vois des crevettes, ou que j'en entends parler, ça me dégoûte. Alors qu'avant, je ne mangeais que ça comme poisson » (Bernardina S. / Pérouse) ; « moi j'aimais bien les tomates, mais tout d'un coup elles ne me disaient plus rien ; une femme que je connais n'a jamais pu avaler de bouillon depuis sa grossesse » (Dina R. / Vallo di Nera).

L'envie représente le point culminant de ce changement plus général ; elle exprime culturellement la transformation dans la perception de soi de la femme enceinte : elle apparaît aux autres et à elle-même comme différente dans son corps et dans ses désirs. L'envie est souvent déraisonnable et soudaine ; dans son irrationalité, elle ne devient compréhensible que si l'on considère la femme comme « mue par », comme si elle n'était plus maîtresse d'elle-même, ou comme si elle avait perdu son « balancier intérieur » <sup>16</sup>.

L'envie est décrite comme « une obsession dans la tête, toujours la même chose devant les yeux », comme une idée fixe qui envahit le corps et rend malade « à en mourir », comme un désir dont on ne peut se libérer : « Je devais aller en bas avec les vaches, c'était l'été et je me disais : 'Mon Dieu ! Qu'est-ce que j'aimerais manger du thon !', comme ça, spontanément, mais j'avais honte d'aller à l'épicier acheter du thon ; mais à la fin je n'ai pas pu descendre, je n'aurais jamais cru que les envies faisaient cet effet-là, j'ai été obligée d'aller à l'épicier » (Silvia T. / Vallo di Nera).

C'est justement parce que la femme semble comme possédée par quelque chose et quelqu'un en-dehors d'elle-même au moment où elle accomplit sa fonction fondamentale, la fonction maternelle, que l'envie est légitime, et que quiconque est tenu à la satisfaire ; tandis qu'un désir quelconque, dérivant d'une gourmandise ou d'un caprice ou que l'on ferait passer pour « envie » serait considéré comme illégitime. Le caractère exceptionnel et déraisonnable de l'envie implique que sa satisfaction bouleverse les règles habituelles de comportement. Satisfaire une envie peut vouloir dire aller ramasser des fruits ou des légumes dans le jardin de gens que l'on ne connaît pas, sans aucune

autorisation, se lever en pleine nuit et sortir pour se procurer ce qui a provoqué l'envie, demander à des inconnus ce dont on a envie.

S'exclure de la norme en accomplissant des actes habituellement interdits apparaît comme un signe de séparation et de démarcation de la femme « possédée » par l'envie, par rapport au reste du monde. La transgression devient dans ce cas non seulement possible, mais obligatoire, pour ne pas entraîner des conséquences plus ou moins graves pour le corps de la mère et de l'enfant.

De même qu'il est obligatoire d'anticiper la formulation du désir et d'offrir ce que l'on présume que la femme enceinte peut désirer : « On me disait : 'prends-le, si l'envie devait t'en prendre.' De toute façon on me le donnait par force, j'étais obligée de le prendre. »

Le regard posé sur un aliment est le signe d'une envie non exprimée ; ceux qui font semblant de ne pas comprendre ce que le regard signifie ou, pis encore, ceux qui refusent de donner ce qui est demandé, peuvent subir une diminution partielle de la vue, provoquée par un orgelet. C'est la femme enceinte qui accomplit le maléfice, comme il résulte des expressions qu'elle utilise par plaisanterie pour demander quelque chose : « Je te fais devenir aveugle, si tu ne m'en donnes pas un morceau » (Adelaide T. / Vallo di Nera), ou qu'utilise celle qui insiste pour l'offrir : « Prends-en, sinon tu vas me faire venir un orgelet » (Dina R. / Vallo di Nera).

La femme enceinte est certes réceptive et sensible à ce qui se passe à l'extérieur, mais cette sensibilité accrue ne l'expose pas davantage au mauvais œil et à l'envie<sup>17</sup> ; au contraire, elle la rend capable d'être elle-même sujet de maléfice ; tout se passe comme si sa capacité créatrice pouvait avoir des effets bénéfiques, mais aussi maléfiques. Ne pas offrir ce qu'une femme enceinte demande plus ou moins explicitement signifie ne pas reconnaître dans son désir les caractéristiques d'une envie et l'accuser de profiter de son état ; l'orgelet qu'elle peut provoquer dans l'œil de l'incrédule devient ainsi la preuve tangible du pouvoir de l'imagination qu'elle acquiert par sa grossesse.

Actuellement, on ne trouve pas trace d'une attitude fortement négative par rapport à des femmes soupçonnées de profiter de la grossesse, pour satisfaire leur gourmandise ou leurs caprices.

On la retrouve par contre dans le récit de femmes âgées qui se souviennent d'avoir parfois refusé de la nourriture par peur qu'on les trouve trop gourmandes, par honte, pour ne pas avoir l'air de vouloir « en profiter ». Il s'agit souvent dans ce cas d'aliments considérés comme coûteux et rares dans le régime alimentaire des couches populaires de l'Ombrie : de la viande, du poisson frit. Les femmes plus jeunes, pour qui une alimentation riche et variée n'est plus l'exception, mais la règle, n'ont pas ce genre de craintes, et aucun soupçon de ce genre ne pèse sur elles.

L'objet de l'envie a en partie changé par rapport au passé, même s'il continue à être en général constitué par des aliments qui ont toujours quelque chose d'exceptionnel à l'intérieur des différents contex-

tes. Dans la société traditionnelle, les récits relatifs aux envies concernent essentiellement les viandes (charcuterie, jambon, bifteck, cochon rôti), les poissons (anguilles, sardines, thon), des aliments de luxe (liqueurs, café, vin chocolat), les fruits rares et hors saison.

Les récits d'envies de la part de femmes jeunes concernent des aliments apparemment sans valeur mais tout aussi rares dans la société industrielle comme les fruits sauvages, ou les produits en quelque sorte interdits parce que nocifs en quantités excessives (liqueurs, café, chocolat). « Un jour nous sommes allés faire une promenade vers le lac Trasimène. On était en septembre, quand le raisin est presque mûr. En passant en voiture, j'ai vu dans une petite vigne abandonnée une grappe de raisin, mais c'était du raisin tout petit, du genre qui ne pousse pas beaucoup, qui n'est pas cultivé. Avec de tout petits grains, noirs. J'en avais très envie. Mon mari disait : 'je ne peux pas entrer' ; mais moi, à l'idée de ce raisin si noir, j'ai crié à mon mari : 'Non, non, tu dois y aller.' Alors il a garé la voiture, et il est entré dans la vigne qui était abandonnée » (Bernardina S. / Pérouse).

Le mari, que l'on retrouve parfois dans ces récits relatifs aux envies, assume une fonction et une forme de participation à la grossesse en devenant responsable de la satisfaction des envies de sa femme, de sorte que c'est lui qui transgresse, qui surmonte les obstacles et les difficultés pour procurer ce qui a provoqué l'envie : « c'était un mois où on commençait à trouver du raisin mûr. Il y avait un pied de vigne *aleatico* près de la maison, c'était la nuit et j'ai eu une envie terrible : 'Il faut que tu ailles m'en cueillir une grappe, parce que j'en ai une envie folle, sinon j'accouche cette nuit'. On disait comme ça à l'époque. Effectivement, mon mari s'est levé pour aller chercher le raisin » (M. Pia G. / Vallo di Nera).

Ne pas satisfaire l'envie peut provoquer des dommages plus ou moins graves à la mère et/ou à l'enfant : avortement ou accouchement prématuré, mort de l'enfant ou marque sur son corps.

Les effets d'un désir non satisfait se communiquent donc au corps, d'après une modalité relationnelle entre le physique et le psychisme, qui constitue une des caractéristiques de la médecine populaire traditionnelle, mais qui a longtemps été ignorée par la médecine officielle.

La chose désirée, que la mère n'a pas pu posséder mais qu'elle a intensément imaginée finit par « passer » sur le corps de l'enfant, en le marquant de certains de ses traits (la couleur, la forme, le volume, certaines caractéristiques fonctionnelles) à l'endroit même où la mère, au moment où elle était en proie à l'envie, a touché son corps.

C'est pour cette raison que l'on conseille aux femmes qui ne peuvent pas calmer leur envie et qui ne peuvent éviter de se toucher, de le faire sur une partie du corps généralement cachée : le postérieur, et d'éviter surtout de se toucher le visage.

Dans les récits, l'identification entre tache sur le corps de l'enfant et nourriture désirée s'exprime également sous une forme linguistique : on ne parle pas d'une tache « couleur de » ou « en forme de », mais



on se réfère directement à l'objet désiré qui s'est transmis au corps : « Elle était allée à Spolète et elle avait vu un gâteau au chocolat, d'envie elle a fait comme ça sur ses jambes, et son fils porte une grande tache de chocolat sur la jambe » (Irma F. / Vallo di Nera). « Sa fille porte un morceau de viande marron... là, sous la jambe » (Elvira L. / Vallo di Nera). « Souvent on rencontrait quelqu'un avec une grappe de raisin sur les jambes... ou de figues » (Giuseppa L. / Vallo di Nera).

Mais on ne se limite pas à la forme ou à la couleur, quelquefois la tache remplit également certaines fonctions de l'objet en question : « il y en avait une qui avait une tache de liqueur là, derrière la tête ; elle était rouge, elle formait un bouchon et souvent il sortait de la liqueur de ce bouchon » (Adelaide T. / Vallo di Nera).

L'envie peut grandir, comme si elle était animée d'une potentialité intrinsèque, jusqu'à atteindre les dimensions réelles de l'objet désiré : « son fils avait un poisson comme ça, sur le cou... cendré, exactement comme un poisson. Quand il était petit, le poisson aussi était petit et après, plus il grandissait et plus ce poisson grandissait. Il n'est pas devenu si gros que ça, il est grand comme une sardine » (Elvira L. / Vallo di Nera).

Le désir édifie l'objet dans une dimension fantastique ; ce n'est pas par hasard qu'à Vallo di Nera l'envie est appelée aussi « fantaisie », selon un terme qui fait directement allusion au procédé mental selon lequel ce qui est désiré est en même temps élaboré par l'imagination et semble d'autant plus réel que le désir est plus fort.

L'envie comme « fantaisie » semble tout à fait cohérente avec le rapport que la mère établit non pas avec l'enfant réel, mais avec l'enfant imaginaire à travers le « désir » et la « fantaisie », qui remplace la réalité au cours de la grossesse.

L'envie est une chose à laquelle participent à la fois la mère et l'enfant à travers une influence réciproque qui, en utilisant des codes alimentaires, s'exprime tantôt par le conflit et tantôt par l'harmonie des désirs et qui rend l'objet désirant impossible à définir. Si une femme a envie d'un aliment, mais que son enfant le refuse, après en avoir mangé, elle se sentira mal et elle le vomira ; cette même nourriture sera plus tard refusée par l'enfant. Dans d'autres cas il y a convergence : au cours de sa grossesse, contrairement à ce qui se passait auparavant, la mère refusera un aliment que l'enfant n'apprécie pas et que, une fois grand, il continuera à détester.

Mais la transformation des désirs alimentaires de la mère n'a pas toujours son origine dans les préférences que l'enfant manifestera par la suite, même si l'on en cherche la raison dans ces préférences : « Moi, par exemple, quand j'attendais ma première (fille), je n'aimais pas les tomates et je ne pouvais pas les voir... Maintenant, je mange des tomates, mais pas trop. Je pensais qu'elle (la fille) n'aimait pas les tomates, parce que moi, avant, je les aimais bien et tout d'un coup elles ne me disaient plus rien ; eh bien non, elle en mange beaucoup,

par kilos. La même chose est arrivée à ma sœur, avec les brocolis, et son fils ne les aime pas » (Dina R. / Vallo di Nera).

Que ce soit l'enfant qui désire plutôt que la mère, c'est ce que laissent supposer aussi les situations où la mère ne s'aperçoit pas qu'elle a une envie. Elle semble expropriée de la fonction désirante qui appartient à l'enfant, dont elle doit se faire l'interprète attentive et efficace, afin qu'un manque d'attention coupable de sa part ne provoque pas de signe sur son corps à lui : « Je suis allée à Spolète avec une amie, j'étais enceinte, alors elle me dit : 'on va manger ? Et si on prenait un peu de thon ?' Mais je lui dis : 'd'accord, on prend du thon.' Au lieu de prendre du thon, on a commandé autre chose. On aurait dû commander du thon, et on ne l'a pas fait, et moi j'ai marqué mon fils. Je n'avais jamais eu de fantaisie, et pourtant ce jour-là ! » (Giuseppa L. / Vallo di Nera).

Quelquefois la mère refuse même la nourriture qu'on lui offre parce que consciemment elle ne la désire pas, sans s'apercevoir qu'elle est inconsciemment en proie à une « envie » : « J'étais en train de parler avec Virginia, ma voisine, et elle me dit : 'viens chez moi, je te fais un café.' C'était une chose que j'aimais beaucoup, mais que la grossesse m'avait enlevée ; alors je lui ai répondu : 'non, merci, ça ne me dit rien.' Je me rappelle encore que j'ai mis deux doigts sur mon estomac et effectivement Rita (sa fille) les porte » (Sonia L. / Vallo di Nera).

Quelquefois la femme s'aperçoit de son envie, bien qu'en retard : « Un jour je suis allée chez une amie et elle allait m'offrir un apéritif. J'ai dit : 'ça ne me dit rien.' Sur le chemin du retour, j'ai eu envie de cet apéritif. Une fois à la maison, j'en ai bu un peu » (Laura L. / Pérouse).

Ce n'est pas la condition de la grossesse qui stimule le désir de la mère, mais il appartient chaque fois à des individus différents : la mère, l'enfant, ou les enfants qu'elle porte.

Le désir renvoie à une individualité désirante, comme il ressort de façon particulièrement évidente des récits relatifs aux envies au cours de grossesses multiples. En effet, dans le cas de grossesse multiple, il ne suffit pas de se nourrir une seule fois des aliments que l'on désire, mais il faut le faire deux ou trois fois parce qu'il faut satisfaire chacun des enfants ; si cela n'arrivait pas, l'un d'entre eux ou même tous pourraient en mourir.

Les récits racontant l'issue dramatique d'une envie satisfaite de façon seulement partielle sont assez fréquents, et abondent en détails : « Une femme avait envie de jambon, elle en demande une tranche et on la lui donne, elle en demande une autre et on la lui donne, quand elle en redemande une troisième on ne la lui donne pas parce qu'on dit qu'elle en profite, et voilà qu'il lui naît un troisième enfant mort avec une tranche de jambon sur la bouche » (Maria M. / Vallo di Nera).

Dans certains cas, les conséquences sont encore plus graves, la frustration de l'un des enfants atteint tous les autres jusqu'à l'avorte-

ment, comme il résulte de ce récit entendu à Sellano, un village à quelques kilomètres de Vallo di Nera : « Une femme se trouvait dans un bar à Spolète, elle voit des inconnus qui étaient en train de boire et il lui vient une grande envie de vin. Ces gens lui en ont donné ; peu après l'envie la reprend, et on lui en redonne ; mais la troisième fois ils n'ont pas voulu lui en redonner. La pauvre, elle est rentrée chez elle, les douleurs l'ont prise et elle a fait trois enfants morts » (Gina G. / Sellano).

L'envie se prête à exprimer les mille variantes du désir et les conflits qui l'accompagnent, à travers les interrelations entre les sujets qui peuvent y être impliqués, et au cours de leur histoire personnelle, de leur passé et de leur futur.

Le désir se présente comme ambivalent, contradictoire, conflictuel : c'est le désir incontrôlable, dont on devient victime, le désir de l'enfant en conflit avec celui de la mère, et la suprématie de l'un sur l'autre, les désirs contrastés des jumeaux, qui mènent à la mort, l'envie dont on n'a pas la perception immédiate et qui, par contre, existe au niveau inconscient. Mais c'est surtout la femme enceinte qui est le sujet principal de l'ambivalence qui, à travers l'envie, exprime une insatisfaction plus ou moins consciente, justement au moment où elle voit s'affirmer avec la grossesse sa capacité reproductive<sup>18</sup>. En effet, l'envie représente l'écart entre la satisfaction du besoin de maternité et de puissants désirs sans objet, qui vont au-delà de cette satisfaction ; elle démontre ainsi que la grossesse n'épuise pas les désirs féminins, mais qu'au contraire elle les renforce<sup>19</sup>.

Mais elle exprime aussi une force destructrice et agressive à l'égard de l'enfant que la mère est la première à craindre, et qu'à travers le fantasme de l'anomalie, de la difformité et de la mort elle arrive en quelque sorte à contrôler et à exorciser. Cette activité fantasmatique est libératrice parce que, en se manifestant sous une forme codifiée et légitimée, elle peut être communiquée et permettre ainsi à d'autres individus de participer à des sentiments et à des conflits impossibles à avouer autrement.

Cette multiplicité de niveaux, qui imprègnent des savoirs et des pratiques de la vie quotidienne et qui traversent le vécu de la grossesse, n'est que très rarement perçue par le personnel sanitaire qui se contente tout au plus de nier la validité de certaines croyances : « J'ai demandé à mon gynécologue si je dois croire aux envies, et il m'a dit : 'non, ce sont des angiomes, s'ils doivent sortir, ils sortent', mais moi je ne me suis pas fiée, j'étais terrorisée » (Dina T. / Pérouse).

Dans d'autres cas le médecin se montre même carrément surpris et scandalisé : « Je l'ai dit à un professeur et il m'a répondu : 'On est presque en l'an deux mille et vous croyez encore à ces choses-là ? Si une femme avait dix envies et n'arrivait pas à tout manger, elle aurait un enfant de toutes les couleurs ! » (Sonia L. / Vallo di Nera).

Cette attitude d'une grande partie du corps médical révèle une présumption et une incapacité à considérer la grossesse non seulement



d'un point de vue physiologique et pathologique, mais comme un phénomène qui met en jeu l'individu dans son ensemble, avec ses besoins sociaux et psychologiques, avec son histoire personnelle et avec ses projets et ses attentes pour le futur<sup>20</sup>.

Les croyances et les pratiques traditionnelles sont évaluées en fonction de leur correspondance avec les niveaux de connaissance atteints par la médecine, et non en fonction du sens qui leur est attribué et qui assure leur vitalité persistante.

L'attitude qui les sous-tend aujourd'hui est sans aucun doute marquée par un plus grand détachement que par le passé et n'est pas fondée sur une conviction solide, tant il est vrai que l'on éprouve souvent le besoin d'en attribuer l'existence à un « scrupule », à la « tradition », à la « superstition ».

Mais, on le sait, les comportements ne répondent pas uniquement aux règles de la pensée rationnelle et les doutes et les certitudes de la raison ne suffisent certes pas à ôter leur valeur et leur sens à des pratiques et des croyances en mesure d'adhérer aux replis cachés des sentiments et d'exprimer les questions, les ambivalences et les drames de la vie et de la mort.

Perugia, 1988.

#### NOTES

Quelques informations relatives à Vallo di Nera ont été recueillies pour sa thèse par Carla Carnevalli, « La gravidanza nella cultura popolare del centro abitato di Vallo di Nera », Istituto di etnologia e antropologia culturale della Università degli studi di Perugia », anno accademico 1985-86. Le récit de Gina G. est tiré de Paola Bianchi, « Gravidanza, parto, allattamento e prima infanzia nella cultura contadina tradizionale nel comune di Sellano », Istituto di etnologia e antropologia culturale, anno accademico 1984-85. Les prénoms des informatrices sont cités intégralement, suivis de l'initiale du nom de famille et du lieu de résidence.

1. Seppilli Tullio, « La medicina popolare in Italia : avvio a una nuova fase della ricerca e del dibattito », *La Ricerca folclorica*. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari, dedicato a La medicina popolare, n. 8, ottobre 1983, p. 4.

Sur l'efficacité symbolique voir également les célèbres travaux publiés par Levi Strauss en 1949 et réédités par la suite dans les chapitres IX et X d'*Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958. Plus récemment, Josée Contreras et Jeanne Favret-Saada ont souligné la nécessité d'affirmer l'efficacité réelle du rituel, la « théorie du désorcelement », comme une condition *sine qua non* pour qu'il puisse être appliqué (Contreras Josée, Favret-Saada Jeanne, « La thérapie sans le savoir », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 31, printemps 1985, « Les actes », pp. 223-238).

Dans une perspective différente, Nicole Sindzinger a placé la recherche d'efficacité comme point culminant de la demande thérapeutique du sujet, que l'on ne mesure pas tant selon la fidélité de l'acte thérapeutique à la réalité physique, mais plutôt selon sa pertinence par rapport aux représentations culturelles, à la biographie, aux relations sociales du sujet qui en fait la demande et pour qui il doit être pourvu de sens (Sindzinger Nicole, « Présentation : tradition et biomédecine », *Sciences sociales et santé*, vol. III, n. 3-4, novembre 1985, consacré à Anthropologie, société et santé, pp. 9-26).

2. Apolito Paolo, *Lettere al mago*, Napoli, Liguori, 1980.

Lanternari Vittorio, *Medicina, magia religione. Dalla cultura popolare alle società tradizionali*, Roma, Libreria internazionale Esedra, 1987.

3. La diffusion des médecines non officielles dans certains pays européens fait l'objet d'une enquête menée par l'OMS : OMS, *Médecine traditionnelle et couverture des soins de santé. Textes choisis à l'intention des administrateurs de la santé*, Genève, Organisation Mondiale de la Santé, 1983, 335 p.

Le phénomène est attribué essentiellement aux caractéristiques du rapport entre organisation sanitaire (institutions, personnel) et citoyens-usagers, qui est devenu au fil des ans de plus en plus bureaucratique et impersonnel, ainsi qu'à des capacités thérapeutiques objectives des médecins non officielles à différents niveaux.

4. This Bernard, *Come nascono i padri*, trad. du français, Bari, Laterza, 1984, (titre original *Le Père : acte de naissance*). Pasini Willy, *Sessualità e ginecologia psicosomatica*, vol. 2, trad. du français, Milano, Masson, 1984, p. 76 (titre original : *Sexualité et gynécologie psychomatique*).

Ferraro Fausta, Nunziante-Cesaro Adele, *Lo spazio cavo e il corpo saturato*, Milano, Angeli, 1985. Fornari Franco, *Il codice vivente. Femminilità e maternità nei sogni delle madri in gravidanza*, Torino, Boringhieri, 1981.

5. Ferraro Fausta - Nunziante-Cesaro Adele, *op. cit.*, p. 209.

6. AA. VV., *La mascherata*, Roma, Savelli, 1980.

Vegetti Finzi Silvia, « Elaborazione del parto », *Il piccolo Hans. rivista di analisi materialistica*, ott.-dic. 1978, n. 20, pp. 93-126.

7. Comme le relève une recherche effectuée par le personnel médical de la clinique d'accouchement de Pérouse et du département de neurologie et de psychologie clinique de l'hôpital de Foligno, la motivation explicite présentée pour expliquer le refus de connaître le sexe du fœtus est de vouloir garder la « surprise » pour la naissance. Environ 30 % des femmes ne veulent pas connaître le sexe de l'enfant et 80 % d'entre elles en sont à leur première maternité, in AA. W., « Previsione ecografica prenatale del sesso : eventuali aspetti psicologici della gestante », pp. 169-178, in Gerli Mario (cur.) *Atti del primo congresso della società italiana, francese e spagnola di psicoprofilassi ostetrica*, (Perugia, 8-31 maggio 1980), Perugia, Galeno, 1981.

8. On peut faire des pronostics sur le sexe de l'enfant en se basant sur le moment de la conception : c'est une fille si la lune est décroissante, si la femme est à la fin de ses règles ou si au cours de l'acte sexuel la femme est sur l'homme. C'est un garçon dans le cas contraire. La phase de la lune au moment de l'accouchement influera également sur le sexe de l'enfant. Si elle est pleine, il naîtra un garçon, si elle est à moitié, ce sera une fille. Le corps et les mouvements de la femme trahissent eux aussi le sexe du fœtus : si le ventre est très haut ou prononcé ou si la femme a des taches sur le visage, ce sera un garçon. On peut également deviner le sexe à partir des mouvements de l'enfant : s'ils sont énergiques, cela veut dire que ce sera un garçon, autrement ce sera une fille. Le pronostic le plus répandu se fait avec un bréchet de poulet ou de pigeon, que l'on casse en deux ; selon la façon dont il se casse, on devine le sexe de l'enfant.

9. Toutefois le secret concerne aussi le poids, bien que dans une moindre mesure par rapport au sexe. Françoise Loux insiste sur le secret qui dans la culture populaire traditionnelle entoure les informations sur certaines caractéristiques corporelles du nouveau-né, sur le poids en particulier, secret qui devrait bloquer d'éventuelles influences maléfiques extérieures.

Loux Françoise, « Anthropologie et soins aux enfants », *Antropologia medica. Per un confronto di culture sui temi della salute*, n. 3, aprile 1987, consacré à *Antropologia e professioni infermieristiche*, pp. 33-40.

10. Dans la culture occidentale, céder à la tentation de voir ce que la nature ou la divinité interdit, comme il résulte des mythes, des textes bibliques et des récits merveilleux, implique une punition. Pour ne citer que quelques exemples, la punition est souvent la mort comme dans le cas des femmes de Barbe-Bleue ou de celle de Loth, transformée en statue de sel ; l'infirmité physique, comme pour Tirésias, qui devient

aveugle pour avoir vu Athéna nue ; la folie comme dans le cas d'Eurypyle ; la perte de la richesse et de la chance pour Raymond, mari de la légendaire Mélusine, ou pour Orphée la perte définitive de sa femme.

11. Toutefois, les résultats de recherches sur la vie intra-utérine (Bertolini M. (cur.) *La nascita psicologica e le sue premesse neurobiologiche*, Roma, les Mercury, 1984), confirment, quoique partiellement, ces croyances traditionnelles et attribuent à la période prénatale et néonatale une énorme importance dans l'élaboration de l'identité personnelle. D'après certaines hypothèses, c'est au cours de cette période que se formerait aussi « l'identité de genre, probablement à travers des procédés de « sexualisation cérébrale » qui se modèlent sur le type des rapports courants entre père et mère », Ancona L. - Barria M.L., « Aspetti della competenza relazionale del feto », in *Atti del Convegno su Psicosomatica in ostetricia e ginecologia*, Ancona, 12-13 dicembre 1987, pp. 57-61.

12. Zanetti Zeno, *La medicina delle nostre donne* (1892), réimpression anastatique con un saggio di A.M. Cirese *Zanetti e la medicina popolare : questioni di ieri e di oggi*, Foligno, Ediclio, 1978.

13. Pasini Willy, *Sessualità e ginecologia psicosomatica*, op. cit., p. 67.

14. La croyance concernant les envies est largement documentée dans les recherches effectuées par les folkloristes sur le cycle de la vie en Europe occidentale ; pour l'Italie centrale, cf. : Corso Raffaele, *Reviviscenze. Studi di tradizioni popolari italiane*, Catania, Gaitolini, 1927, en particulier pp. 23-33. De Nardis Luciano, « Il figlio del popolo », *La Pié. Rassegna mensile d'illustrazione romagnola*, vol. X, anno VI, n. 11-12, novembre-décembre 1925, pp. 250-251. De Nino Antonio, *Usi e costumi abruzzesi*, vol. *Malattie e rimedi*, réimpression anastatique, Firenze, Olschki, 1965, VIII-209. Finamore Gennaro, *Tradizioni popolari abruzzesi*, réimpression anastatique, Bologna, Forni, 1963, 241 pp. Giancristofaro Emiliano, « Documenti folcloristici molisani raccolti a Taverna ». *Rivista abruzzese. Rassegna trimestrale di cultura*, anno XXIV, n. 4, octobre-décembre 1971, pp. 178-195. Ginobili Giovanni, *Biricicchie di superstizioni e perguidizi popolari marchigiani*, Macerata, Tipografia S. Giuseppe, 1959, 85 pp. Scarpa Antonio, « Consuetudini d'interesse nipiologico ed aspetti fisiopatologici », Relazione al XVI congresso nazionale di nipiologia (Taormina, 28-30 maggio 1969), *Minerva nipiologica. Rivista italiana di nipiologia*, anno XIX, n. 2, marzo-aprile 1969, pp. 41-155. Zanazzo Giggi, *Tradizioni popolari romane*, vol. II, *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma*, réimpression anastatique, Bologna, Forni, 1967, 499 pp. Zanetti Zeno, *La medicina delle nostre donne*, op. cit.

15. Une analyse du début du XVIII<sup>e</sup> siècle sur les envies a été effectuée par Pancino Claudia, « La fantasia attraversa il corpo : ipotesi sulle voglie materne », dactylographié.

16. Verdier Yvonne, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1979.

17. Verdier Yvonne, op. cit., p. 56.

Yvonne Verdier illustre comment à Minot la femme enceinte et la femme menstruée se trouvent dans des situations opposées en fonction aussi de leur différent rapport avec le maléfice : l'une victime et l'autre sujet d'influences néfastes. On ne peut pas dire la même chose pour l'Ombrie, puisque la femme enceinte, au contraire de ce qui se passera pendant la puerpéralité, est protégée des influences maléfiques volontaires, et peut même les provoquer comme dans le cas de l'orgelet.

18. Certaines interprétations psychologiques et psychanalytiques considèrent la maternité comme une expérience complexe et problématique, comme un moment de crise qui peut produire de nouveaux niveaux d'organisation et d'équilibre de la personnalité et qui est caractérisé par l'ambivalence, par la présence simultanée de sentiments d'agressivité et de refus par rapport à l'enfant et d'autres sentiments d'identification et d'acceptation.

Bibring G.L., « A study of the psychological processes in pregnancy and the earliest motherchild relationship », *Psychology study of child*, 1959, n. 14, pp. 9-71. Pazzagli A. *Maternità come crisi*, Roma, Il Pensiero scientifico, 1981. Ferraro Fausta, Nunziante-Cesaro Adele, *Lo spazio cavo e il corpo saturato*, op. cit.



19. Françoise Loux a mis en évidence cet aspect, en identifiant dans l'envie l'expression de l'insatisfaction de la future mère à cause de ses désirs cachés, différents de ceux que l'homme exprime et que la société reconnaît.

Loux Françoise, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris, Flammarion, 1978.

20. L'analyse critique des formes selon lesquelles la médecine officielle affronte la grossesse et l'accouchement a donné lieu à de nombreuses publications et recherches. Pour ne citer que certains des travaux les plus significatifs : Pizzini Franca (cur.), *La donna paziente. Modelli di interazione in ostetricia e ginecologia*, Milano, Angeli, 1985. AA. VV., *Le culture del parto*, Milano, Feltrinelli, 1985. Colombo Grazia, Pizzini Franca, Regalia Anita, *Mettere al mondo. La produzione sociale del parto*, Milano, Angeli, 1985.



## LE RAY, COTE FEMMES

### Entre alchimie de la douleur et spleen sans idéal, quelques fragments de discours hédonique

Marie VIROLLE-SOUBES

A celles qui « lavent leur voile la nuit et le sèchent avec le séchoir » (*eššīxa* Djinya el Kebira — *errāy, errāy*)  
*nestaḥlu rriḡāl elli yestaḥlu* « Nous méritons les hommes qui [nous] méritent. » (*eššīxa* Rimitti — Adresse à un public de femmes ; Théâtre Déjazet, juin 1988).

Le terme qui, en Algérie, désigne le plus souvent la chanteuse d'expression arabe est *eššīxa*, féminin de *eššīx* « le chanteur », « le maître ». Dans la société maghrébine, toute vocation artistique, qu'elle soit masculine ou féminine, est vécue comme transgressive, mais le titre de *eššīx* suscite plutôt considération, y compris de la part des profanes, alors que son pendant féminin *eššīxa* est connoté d'ostracisme social et évoque un univers sulfureux, même pour qui goûte le talent de celles qui le portent.

Nombreuses sont pourtant les femmes qui, par amour de l'art ou par nécessité de survie, se sont vouées à la chanson, dans tous les genres musicaux et à tout niveau de notoriété. Par-delà les succès et un pécule plus ou moins consistant, certaines — bien rares — y gagnèrent respect et reconnaissance culturelle, à tout le moins posthumes. Mais le nom de ces « grandes dames »<sup>1</sup> que sont *meallma* Yamna, *eššīxa* Tetma, Myriam Fekkaï, Fadhela D'zirya<sup>2</sup> flotte dans un grand vide documentaire : « une véritable chappe de plomb, hormi leurs disques, quasi introuvables maintenant. Tout le monde [...] en a entendu parler mais quand on cherche à mieux les connaître, c'est le désert. A croire qu'elles n'ont



jamais existé » (Allouache 1986). Seule *eššixa* Reinette, toujours vivante et fêtée à Paris, aura réussi à rattrapper les temps qui changent, faisant ainsi pièce à l'indifférence des chroniques passées.

Les artistes citées s'illustrèrent dans des genres « nobles ». Pour grande part, leur répertoire s'alimente de chants d'un certain classicisme : l'andalou et ses dérivés — *hawzi* tlemcénien et *erūbi* algérois —, le *medh* « louange » religieux, les pièces de la poésie populaire (*melhūn*) de haute volée, même si, dans la chaleur festive, elles ont bien souvent fait sonner airs plus légers et textes moins ornés. Chanteuses de la tradition poétique citadine, interprètes d'une poésie d'auteur presque intégralement masculine, elles n'étaient pas loin, bien que femmes, bien qu'analphabètes pour la majorité d'entre elles, d'un seuil de légitimité culturelle.

Mais qu'en est-il des figures féminines d'un chant moins savant, plus rural, plus marginal ; qu'en est-il de la complainte créée par les femmes mêmes ? Si l'on fait fi du vaste domaine des chants dits « traditionnels », « collectifs », « anonymes », des chants rituels, familiaux, de travail, chants « de la meule et du berceau » où il est admis que les interprètes ne laissent pas de trace plus tenace que celle de la mémoire du village, du quartier, peu de chanteuses professionnelles se sont fait connaître au-delà d'un public local. Pour l'Est du pays, un nom émerge : celui de Beggar Hadda<sup>3</sup> encore assez entaché d'interdit pour qu'un film sur sa vie et son art soit censuré par la R.T.A... Pour l'Ouest, c'est tout l'univers du *rāy* et des *šixāt* de l'Oranie et du Sud oranais qui s'impose. Chargé d'anathème, associé, pour les non-oranais, au déclassement et à la débauche, mais, pour les gens de l'Ouest, partie intégrante de la culture populaire locale et indissociable de certains rituels sociaux, le *rāy*, côté femmes, connaît au moins un demi-siècle d'une existence<sup>4</sup> dont certains aspects traditionnels se trouvent remis en lumière par le succès national et international des *šābb* et *šābbāt* du *rāy* électrique.

Dans l'élaboration et la diffusion de la chanson *rāy*, y compris moderne, les femmes ont joué un rôle de première importance. Chanteuses-danseuses des maisons closes, des cabarets et autres tavernes — avant l'indépendance — ; *šixāt* des « androcées » : *geṣrāt* « assemblées de détente » et *yerāmāt* « soirées de mariage » ; ensembles de *meddāḥāt* « louangeuses [du Prophète et des saints] » qui, à partir des années soixante, incorporèrent de plus en plus de chants *rāy* dans leur répertoire à l'usage des assemblées féminines, surtout le *maḥḍar*, séance musicale des mariages ; enfin, *šābbāt* « jeunes » qui, comme leurs compères les *šābb* — parfois en duo avec l'un d'eux — mais en reprenant le répertoire de leurs aînées, se brûlent aux feux des projecteurs et mêlent leurs voix rauques aux notes des synthétiseurs sur le tempo des boîtes à rythmes, tout en ne dédaignant pas les prestations traditionnelles en assemblées restreintes.

Ces artistes ont créé la part la plus indisciplinée, la plus spontanée du *rāy*. Exploitées parmi les exploitées, laissées pour compte plus encore parce que femmes, transgressives plus encore parce que femmes, cata-

lyseurs d'émotion plus encore parce que femmes, analphabètes, peut-être moins acculturées malgré leurs errances que leurs congénères hommes déracinés par le système colonial, mais sans doute plus iconoclastes des canons de la poésie populaire classique qui était surtout affaire d'hommes, elles avaient tout à dire, beaucoup à inventer et peu à perdre dans un genre nouveau. La vague actuelle des *šābb* leur doit presque tout pour les thèmes, le phrasé, les figements langagiers. Eux, ont surtout innové musicalement. Elles, avaient creusé le lit idéologique et stylistique du genre. Peu d'écrits leur ont été consacrés et moins encore ont pris en compte leurs textes. Seul Hadj Miliani, chercheur oranais qui pose sur le *rāy* un regard analytique où se sent l'empathie, a défriché ce domaine en traitant des « représentations des femmes dans la chanson populaire oranaise dite 'Raï' » (1983) — article où les textes de femmes se trouvent noyés dans le mixte —, puis en élaborant une première étude du texte de *eššīxa* Rimitti (sous presse). Le présent article sans remettre en cause ses conclusions procédera différemment.

A travers un corpus extensif et exclusivement féminin de plus de 1 500 vers, répartis en 77 chansons de 7 *šixāt*<sup>5</sup>, il va s'agir de dégager, extraits à l'appui, les thématiques récurrentes de ces chants en ce qui concerne les traits de la vie émotionnelle féminine telle qu'elle y est représentée : plaintes, réponses, contre-propositions. Bricolage autour de la norme, entre valeurs du passé, importation d'un présent venu d'ailleurs et invention d'un sens à soi, entre douleur et plaisir, thrène et libertinage, morbidité masochiste et vitalité conquérante. Cette tentative de lecture d'une dynamique s'appuie sur l'hypothèse que ces textes féminins engagent les démarches identitaires féminines au-delà de la présentation pour les assemblées d'hommes, d'images d'une femme-puzzle seulement vouée à être désirée, conquise, dominée, quittée, qu'ils sont autre chose qu'un défouloir cathartique mixte, qu'ils ne « font pas semblant » mais travaillent en profondeur, par l'impact de leurs formules et la fréquence de leur performance, les représentations que se font les femmes et les hommes de la norme générique, sexuelle, sociale. Si l'effcience — difficilement mesurable — que je suppose ici à ces paroles était surévaluée, du moins aurions-nous, plus modestement, une vision moins incomplète de ce qu'est l'univers textuel de la chanson *rāy*, côté femmes.

### *La condition de chanteuse, les conditions du chant*

Oran, Sidi Bel-Abbès, Mascara, Ghelizane, Ain Temouchent, Saïda sont pour les *šixāt* villes de naissance, villes d'adoption, villes patronymiques. Une *šixā* n'a plus de nom de famille : elle l'a dépouillé en se livrant au domaine public, en franchissant les limites de la *ħorma*. On la nomme par un prénom, un surnom, un lieu d'exercice : Rahma el Abassya « Rahma la Bel-abèsienne », Hab Lahmeur « Les boutons rouges », Keltoum el Balini « Keltoum du [quartier] Balini », Habiba el Kebira « Habiba l'an-cienne », Habiba Sghira « Habiba la jeune », Rimitti el Ghelizanya « Remet-

tez [une tournée] la Ghelizanaise », etc. Par nécessité de distinction, il peut se faire que les « particules » soient à rallonge : ne pas confondre *eššixa* Djinya el Kebira el Haqqanya bent Saïda « Djinya l'ancienne, la vraie, fille de Saïda » avec *eššixa* Djinya el Mascarya « Djinya la Mascarienne ». A l'exception de Rimitti, la plus transgressive et la plus célèbre, point de photo d'elles sur les pochettes de disques et les jaquettes de cassettes : l'image aguichante, toujours renouvelée, d'une beauté de magazine ou de carte postale « kitch » en tient lieu : piège à rêves érotiques ou dernier rempart de la respectabilité ? En représentation, elles sont souvent voilées d'une mousseline ; elles arrivent de nulle part et repartent dans la nuit, entourées de « leurs hommes » : le *berrāh* « crieur », le(s) joueur(s) de *gašba* « flûte » et de *gellāl*, percussion ; il n'est pas rare, d'ailleurs, que telle *šixa* soit l'épouse ou la compagne d'un de ces artistes. Insaissables<sup>6</sup>. Ainsi se crée et se reproduit, par une oralité alimentée de rumeurs et de phantasmes, le mythe de leurs vies supposées tumultueuses, de leurs malheurs, de leur flirt incessant avec la marge : divorces, procès, bagarres sanglantes dans les fêtes, descentes de police chez des particuliers où elles se produisent, accusations de proxénétisme dans des milieux qu'elles fréquentent, prison pour tel ami ; trois épisodes qui apparaissent sous forme de traces allusives dans les chansons. Chacun y puise de quoi identifier des détresses proches de lui, et, sous le paroxysme, des tendances de la vie ordinaire.

L'univers des *meddāḥāt* est moins turbulent. Le fait qu'elles chantent surtout en milieu féminin les met à l'abri de certaines péripéties. Mais ce métier de femmes, de femmes sans homme le plus souvent, ne permet pas une reconnaissance sociale qui protège des atteintes de la marginalité. Les gains, groupés sur la saison des mariages et les soirées de Ramadan, sont précaires. De plus, la concurrence semble rude entre groupes<sup>7</sup>, et au sein des groupes ; les exigences financières et les pressions psychologiques de la *meallma*, chef du groupe, sont parfois trop fortes. Par ailleurs, beaucoup de formations sont sans réel talent et l'on s'y ennuit ferme, dans la routine et les séances sans ambiance, donc sans rapport financier, puisque le système de rétribution est celui du don que font les assistantes à l'orchestre et de la dédicace<sup>8</sup>. Le bénéfice symbolique est faible lui aussi ; les *meddāḥāt* sont plus anonymes que les *šixāt*, la chanteuse du groupe ne créant en général pas de texte mais se contentant de transmettre les airs mis en vogue par les chanteurs individuels et de les adapter au style musical des *meddāḥāt* : pas de flûte, accompagnement de percussions uniquement, parfois, depuis quelques années, d'un violon. Il y a cependant des exceptions, telle la célèbre Zahwaniya « La joyeuse, la bonne vivante », jeune femme excellent aussi bien dans le registre du *rāy* des *šixāt* que dans celui des *meddāḥāt* ou dans le *rāy* moderne où elle prend alors le titre de *eššābba*.

Monde de la violence, de la précarité, de la marge, pour les unes comme pour les autres ; une perpétuation, sous d'autres formes, des misères vécues dans l'enfance, la jeunesse, une réponse bien insatisfaisante au besoin de trouver un statut dans une société dure aux femmes



sans soutien, celles qui ont « les épaules froides » comme disent les chansons. Examinons quelques itinéraires en respectant un anonymat auquel les protagonistes sont très attachées : ces femmes rejetées dans la marginalité rêvent autant que les autres de respectabilité et toutes expriment le désir de « se ranger » un jour, d'aller faire le pèlerinage rédempteur à la Mecque, de faire un bon mariage, de s'établir, de connaître le confort matériel et moral, d'« oublier le passé ».

L'une est née dans une famille très pauvre : son père, handicapé, conduisait une charrette « pour transporter le bien des autres », puis il meurt ; sa mère se remarie et c'est l'enfer pour l'orpheline ; elle quitte la maison à dix-huit ans, se retrouve enceinte hors mariage, rencontre un chanteur qui adopte son enfant et elle s'engage dans le monde de l'art : elle chante dans les mariages, les cabarets ; elle divorce et épouse un *berrāh* dont elle a quatre enfants ; ils continuent à chanter, ensemble. Une autre est fille de prostituée, c'est le monde de la débrouille, elle connaît la grande misère « où l'on cherche de quoi manger et de quoi dormir », elle a une belle voix et rencontre des gens qui, à seize ans, la font chanter. Une autre était mariée à un homme « très sévère et violent », elle était cloîtrée ; elle se jura que si un jour son mari venait à mourir elle irait « chanter devant les hommes » ; devenue veuve avec deux fillettes à nourrir, elle se met à chanter pour survivre ; elle ne s'est pas remariée. Une autre était bergère, orpheline très jeune, elle errait dans les rues, sur les routes et dormait « chez les gens » ; elle est remarquée pour ses talents de chanteuse dans une *wæda*, fête patronale, et commence une carrière ; elle épouse un flûtiste et a six enfants avec lui, tout en continuant à chanter, par goût. Une autre, issue d'une famille pauvre, s'est retrouvée veuve à vingt ans, son père venait de mourir ; sans soutien, avec un fils encore bébé, elle commence à chanter dans un ensemble de *meddāḥāt*, puis elle rencontre un flûtiste et se lance, avec lui, dans la voie des *ṣixāt* ; elle ne s'est pas remariée.

Dans les récits de vie se mêlent nécessité de survie et goût pour le chant ; on voit se constituer des couples d'artistes — le plus en vue actuellement est celui formé par *eššābba* Fadéla et *eššābb* Saharaoui qui chantent en duo et se séparent le moins possible de leur petit garçon —, se profiler des vies de mères qui tentent d'équilibrer l'errance du métier. Peut-être faut-il évoquer ce que sont les meilleurs moments de cet art pour comprendre l'attachement des chanteuses à une situation qui leur pèse par ailleurs.

Le *rāy* des *ṣixāt* est un chant fait pour les libations sous les étoiles d'une chaude nuit d'été dans la campagne oranais. Adossée au mur d'enceinte d'une ferme où se consomme une nuit de noces, la chanteuse, accompagnée de ses musiciens et de son crieur, torture le micro de sa voix jazzie ; le groupe électrogène ronronne, les ampoules scillent, le baroud explose ses gerbes de feu vers le ciel. Les hommes de la lignée, du voisinage, les amis, jeunes et vieux, venus en voiture, en motocyclette, en tracteur, à travers les immensités planes, allongés à même la terre

encore chaude, sous la voûte du ciel, laissent couler dans leurs veines l'alcool et la complainte, amour, peine et nostalgie. Circule la bouteille, pleine du jus de la terre que leur sueur a arrosée, circulent les paroles, pleines des reflets de leur cœur que la vie a taraudé ; viennent les dédicaces, amicales, comiques, agressives, allusives, où s'affirment et se rejouent les alliances ; passent aussi les billets qui rétribuent le chant, relancent les propos, matérialisent la prospérité ambiante, distinguant puis refondent l'individu et le groupe. La goulante est alors œuvre de la proximité, de la connivence, du rituel intimiste : chaque *γrāma* est une sorte de famille d'accueil pour la chanteuse qui épanche son *rāy*, en berçant celui des autres.

La nonchalance passive des assemblées de buveurs fait place, dans les assemblées de femmes animées par les *meddāḥāt*, à une frénésie : les femmes s'enivrent de danse, se stimulent avec du thé et du café, vibrent au rythme des trois percussions de l'orchestre (*gellāl*, *ṭobayla*, *ṭār*), la pénombre cosmique fait place au scintillement des étoffes et des bijoux dans un espace couvert et bien délimité où l'on grouille. Mais « l'esthétique de la proximité » (Miliani 1986 a : 21) y fonctionne de la même manière, plus encore peut-être, puisque des femmes parlent à des femmes : « le *raï* fait ainsi de la chanson un journal intime, une tribune pour répondre aux détracteurs, un courrier du cœur, un clin d'œil continu [...] » (*id.* : 23).

### *Le discours du ray féminin*

Une plongée dans les textes éclairera de quoi se constitue ce journal intime aux pages jamais écrites, mais dites et redites, où les mêmes phrases se retrouvent de chanson en chanson dans une sorte de macro-répertoire indivis : les chanteuses créent des textes-canevas, adaptables aux circonstances et captables par les autres chanteuses ; leur chant fonctionne par la reprise de lambeaux de leurs propres textes recontextualisés, et de passages du texte des autres, d'années en années reconduits, abandonnés, exhumés, auxquels s'ajoutent de nouvelles considérations. La forme parataxique que j'ai analysée ailleurs<sup>9</sup> facilite grandement ce travail de patchwork permanent. Presque tous les vers que je vais citer se retrouvent à plusieurs exemplaires dans divers chants.

#### *La plainte, la complainte*

Le noyau de la chanson féminine *rāy* est la plainte, l'exhalaison d'une douleur. C'est l'aspect le plus convenu de cette poésie, héritière en cela de toute la poésie amoureuse maghrébine, qui est une poésie de l'amour malheureux, du mal d'amour, de l'absence, de la contrariété ; mais la tradition se trouve bousculée par la nudité de l'expression et par un dit de la sensation physique de la douleur que je me propose d'étudier de façon plus détaillée dans un autre article<sup>10</sup>. Je me contenterai de dire ici que

la souffrance s'exprime surtout sur le mode de la brûlure, et de l'effritement :

*ana galbi nḥrag u nšwa w t̃āb ɛla lǧimar*

« Moi, mon cœur s'est consumé et brûlé et il a cuit sur les braises. » (Rimitti — *lebnāt* « Les filles »)

*yā ršāw gwāymi* « O mes membres se délitent ! »

(Fadéla/Saharaoui — *æṭūni bniyyti* « Donnez-moi ma petite fille ! »)

*w elēš sūsa w yesken fe leḍam* « L'amour est un ver, il habite dans les os. » (Fadéla/Saharaoui — *nsāl fik* « Je te demande des comptes »)

*la kḥalit u šyanit u dregni elḥamm* « J'ai noirci, j'ai maigri et le désespoir m'a rattrapée. » (Zahwaniya — *ana ḥbibī nebyīh* « Moi, mon amour, je le veux »)

Même la description d'un coup de foudre est d'abord physique :

*kawdūni ɛaynik fešlu gwāymi w tḡašit* « Tes yeux m'ont bouleversée, mes membres ont flanché, je me suis évanouie. » (Rimitti — *fāṭma, fāṭma* « Fatma, Fatma »)

Quant à la solitude, elle est évoquée par le manque sexuel, ce qui rénove brutalement le poncif : « Je vais dormir toute seule avec ma brûlure » (Djinya — *way way*).

La spécificité de la plainte *rāy* tient aussi au lien opéré dans les textes, par contiguïté, entre le mal d'amour, l'injustice sociale, la domination des femmes.

*ḡabnūni ḡagrūni ḡalmūni taḥmūni* « On m'a étouffée [se dit pour une fille qu'on ne laisse pas sortir], on m'a fait du tort, on m'a lésée, on m'a accusée. » (Habiba el Kebira — *ḡabnūni ḡagrūni ḡalmūni* « On m'a étouffée, on m'a fait du tort, on m'a lésée »)

*ḡālūli ɛūmi w maereftš neūm* « Ils m'ont dit : 'nage !' et je ne savais pas nager. » (Rimitti — *sīdi ɛābed* « Sidi Abed »)

*yā mulāt ulīd frīd tšawwab ɛla tṭirīg*

*yā mulāt ɛwīna waḥda neḥša neāwenha*

« O la mère d'un seul fils, elle meurt de soif sur les chemins ! [ce n'est pas un soutien suffisant]

O celle qui n'a qu'un seul viatique, je dois l'aider ! » (Remitti *ulīdi we nxāf ɛlik* « Mon fils, j'ai peur pour toi »)



*aṣṭūni bniyyti w xallūni aṣṭūni mḥeyyti w xallūni nrūḥ*  
« Donnez-moi ma petite fille et laissez-moi, donnez-moi la petite chair [de ma chair] et laissez-moi partir ! » (Fadéla/Saharaoui — *aṣṭūni bniyyti*) [Chanson sur une femme qui veut quitter la maison de son mari]

L'homme est souvent présenté comme un être égoïste, manipulateur :

*kayyti la waḥdi w yēš w yrabbi rrīš* « Moi ma brûlure est unique, lui il se refera des plumes. » (Zahouaniya — *kayyti la waḥdi*)

*šḥāl mēāh be nniyya yā hūwwa yaxdaṣni* « Comme je suis sincère avec lui, et lui qui me trahit ! » (Zahwaniya — *ḥāy eumri*)  
« Pauvre de moi ! »

*lla neb-γik teb-γini maddirnīš pasāji* « Si je t'aime, aime-moi, ne me prends pas comme 'passagère' [amante occasionnelle] ! » (Zahouaniya — *šta ddāni l wald ennās* « Qu'est-ce qui m'a poussée vers l'étranger [l'le fils des gens', par opposition au cousin] ? »)

L'injustice sociale prend fréquemment la forme de la médisance. On ne compte pas les passages autour de *šḥāl gālu fiyya* ou *šḥāl ḥādrū fiyya* « Qu'est-ce qu'ils n'ont pas médité de moi ! ». Le remède est parfois proposé : l'indifférence. Il faut résister, répondre par le mépris :

*elli ḥādrū gāe mayḍerrunīš ki rrīḥ elli ɛla leḡbāl* « Tous ceux qui ont médité ne me blessent pas, c'est comme le vent sur la montagne. » (Rimitti — *esslām fi ramḍān* « Le baiser en carême »)

*ḥbibi el-γayḍ γdir w ifūt ki le-γām* « Mon amour, la peine, c'est comme une flaque d'eau, elle passe avec les nuages. » (Rimitti — *xallūhum yahdrū* « Laissez-les médire »)

*yā hūma yahdrū wana ḥbibi neannigu* « Eux, ils médisent, et moi, mon amour je l'enlace ! » (Rimitti — *ntya ntya* « Toi, toi [féminin] »)

*w ḥbibi la ḥādrū šī menna γāyrīn xallūhum yahdrū w ymūtu bezzīāf* « Mon amour, ils parlent de nous ; ils sont jaloux. Laissons-les médire et mourir de rage ! » (Rimitti — *ṭriḡ elmeḥna* « La route de la *meḥna* »)

*ettāres la γāru menna yā ydiru kifna* « Les hommes qui sont jaloux de nous, qu'ils fassent comme nous ! » (Djinya el Kebira — *gdāwni* « Ils m'ont brûlée »)

Par contre, l'impuissance est grande face au destin, à la chance si elle est mauvaise. Des images marines viennent illustrer la fatalité négative :

*yā rabbi eleālamīn w anaya zahri wīn*

*zahri twadder w klāteh ḥūta fe lbḥar*

« Dieu des deux mondes où est ma chance ?

Ma chance s'est perdue, un poisson l'a mangée en mer. »

(Rimitti — *yā rabbi yā sīdi* « O mon Dieu, ô seigneur ! »)

*gaḡit fi lbaḥri w yakūlni lḥūt* « Je me suis engagée comme marin

et le poisson me mangera. » (Habiba el Kebira — *šerredni ḡāk*

*ezzīn* « Ce beau m'a perdue »)

L'on chante aussi les traditionnelles doléances contre *eddenya* « le monde d'ici-bas » : « Ne faites pas confiance à la vie, elle est mauvaise et traîtresse ! » (Djinya el Kebira — *šabbru ḡilālī* « Faites patienter Djilali »).

Face aux malheurs, aux injustices, une première attitude est de se replier sur la norme idéologique :

*way lemra bla reḡḡāla bessif tenḡgar* « La femme qui est sans

homme, c'est forcé qu'elle soit méprisée. » (Zahouaniya — *ḡaw*

*lamūni* « Ils m'ont accusée »)

et de vouloir réactiver les solidarités traditionnelles :

« J'ai voulu me faire des liens [à l'extérieur de la famille] et je

me suis aperçue que c'étaient des ennemis » ; suit le cri : *ḡāy*

*eliyya ḡibūli bwa* « Pauvre de moi, amenez-moi mon père ! »

(Djinya el Kebira — *wīn ḡāšik* « Où sont tes gens ? ») ; la même

chanteuse pleure ailleurs : « Ils ont vu mes épaules qui tombent,

ils m'ont écrasée » ; puis : « Mes épaules sont froides, je n'ai

pas de soutien, je suis seule et malheureuse » ; enfin, le même

cri : « Je veux voir mon père ! » (Djinya el Kebira — *ḡat maḡbūna*

« Elle est venue malheureuse »).

L'orpheline dira :

« Mon beau-père et ma belle-mère m'ont renvoyée de la maison ;

je suis orpheline et étrangère et ma maison est en ruine ;

je n'ai pas de père, amène-moi ma mère ! Pleurez mon

malheur ! » (Djinya el Kebira — *wīn ḡāšik*).

Tandis que celle qui a de la parentèle exultera :

« J'ai des frères, allez mes hommes ! Mes hommes à moi sont beaux, ils viennent d'Oran ! » (Djinya el Kebira — *ḡabnūni ḡagrūni ḡalmūni*)

Une autre réponse, réservée aux trahisures de l'amour, est le recours au vieux sacré populaire — magie, culte des saints : « Je vais rendre visite à Sidi Khaled et il me fera justice » (Djinya el Kebira — *yā elmāši* « Toi qui pars »).

*εṭīni smek ndireh jedwel lešībūb*

*εṭīni smek u warrīli bāb ḡawṣ̌kum*

« Donne-moi ton nom que je le mette dans le vieux carré magique ! Donne-moi ton nom et montre-moi la porte de votre maison ! » (Rimitti — *ṭrīg elmeḥna*) [Référence à un sortilège pour s'attacher l'amour de quelqu'un en enterrant le talisman sous son seuil]

*bšuf εayni men εand elgazzāna xārḡa* « Je l'ai vue de mes yeux, elle sortait de chez la voyante. » (Djinya el Kebira — *lukān rabbi* « Si Dieu existe »)

*neddi ḡbībi l elwālī nḡellifah* « J'emmène mon amour au Wali pour le faire jurer. » (Zahwaniya — *hāy εumri*)

*εla lazrag rāni nsāl 'ana xdīma l elḡilālī*

*yā mūl elḡabriyya w εššḡūr xalxal εaḡmi raššāni*

C'est au sujet du beau que je viens questionner, je suis la servante de Djilali [le saint qu'elle est venue visiter] ;

Toi au tombeau et aux herbes, il a ébranlé mes os et il m'a détruite, je suis la servante de Djilali. » (Zahwaniya — *sīd elḡilālī* « Sidi Djilali »)

La magie peut être traitée avec ironie :

*la tektbu la ddiru nešra ḡībūli ḡabībi w nebra* « N'écrivez pas [de talisman], ne faites pas de sacrifice, amenez-moi mon amour et je guérirai ! » (Rimitti — *fāṭma fāṭma*)

ou condamnée :

*ezzhar men rabbi w māši b essihūr* « La chance vient de Dieu et non de la sorcellerie. » (Djinya el Kebira — *šār hak* « C'est comme ça »)

Parallèlement à ces appels vers le passé et vers les normes ancestrales, se fait l'exploration des limites de la transgression morale selon le modèle de l'adultère, en général culpabilisé :



*ħbibi be wlādeh ħrām eliyya nāxdeh* « Mon amour a des enfants, c'est péché pour moi que de le 'prendre'. » (Zahwaniya — *elbārah ġāni* « Hier il m'est venu »)

*xūya ddāni l dāreh yana w marteh wāgfa* « Mon 'frère' m'a emmenée chez lui et sa femme était là. » (Zahwaniya — *šta ddāni l wald ennās*) [Dans le contexte *rāy* le mot *xūya* « mon frère » signifie « mon amour ». Les termes les plus fréquemment employés pour désigner l'amant sont : *ħbibi* « mon ami », *dellāli* « mon proche parent », *xūya* « mon frère », *welfi* « mon habitude », *lmeħna* « le tourment » — pour ce dernier terme, voir plus loin.]

*yā lli be marteh wšta ddāni nwālfēh* « O celui qui est marié, pourquoi me suis-je 'habituée' [ennamourée physiquement] à lui ? » (Rimitti — *ntyā ntyā* « Toi, toi »)

*yā biyya elwelf ħbibi mwālfēna lmarši nwār* « O l'habitude ! Mon amour nous a accoutumés au 'marché noir' [à l'amour illicite] » (Zahwaniya — *halālā lālāl*)

L'inceste peut être évoqué, là sans trace de culpabilité :

*xāli yā xāli šħāl neb-γi xāli* « Mon oncle [maternel], ô mon oncle, comme je désire mon oncle ! » (Zahwaniya — *xāli yā xāli* « Mon oncle, ô mon oncle ! »)

La souillure des femmes par les hommes s'exprime dans les chansons par le biais des « habitudes », mot euphémistique qui désigne soit les habitudes sexuelles, soit la boisson, soit diverses perversions sociales :

*šayn tṭbīea w ki šayyenli tḃāyei* « Il a de mauvaises habitudes et il a abîmé les miennes. » (Rimitti — *ntyā ntyā*)

La femme peut être la victime plus ou moins consentante du détournement par un amoureux :

*xūya tṭrig tḃwālet wayn ddāyni* « Mon amour, la route est longue, où m'emmènes-tu ? » (Zahwaniya — *nerkeb ḥdāh* « Je monte à côté de lui »)

ou de ses violences :

*xūya yšawwet fiyya elēedyān wāqfīn gāe elli dāreh fiyya rrab ixallišah* « Mon amour me fouette et les ennemis sont témoins ; tout ce qu'il me fait, Dieu le lui fera payer ! » (Zahwaniya — *šta ddāni l wald ennās*)

Parfois, la situation est plus terrible encore, lorsque le sentiment n'est pas présent et que seule la contrainte masculine s'exerce :

*beleu eliyya gāe el bibān ana šarrbūni rabʿa rikār* « Ils ont fermé toutes les portes sur moi et ils m'ont fait boire quatre ricards. »  
(Zahwaniya — *ḥibibi zaṣfān* « Mon ami est fâché »)

Il arrive que la victime opère une déculpabilisation-vengeance par le rejet de la responsabilité sur l'homme :

*w ullah yā ndiri ḥibibi w dnūbi yalhigak* « Par Dieu qui me voit, mon amour, mes péchés te poursuivront ! » (Zahwaniya — *halālā lālā*)

D'autres fois, le sentiment de responsabilité, de libre choix, l'émergence d'une individualité volontaire, accompagnée d'une conscience malheureuse, sont patents :

*kull ši ma yeṣrāli w ana lli bḡayt*  
*ana bḡīt elēidāb w rāni nsūfri*  
« Tout ce qui m'arrive, c'est moi qui l'ai voulu,  
J'ai voulu la souffrance, et je souffre. » (Zahwaniya — *šta ddāni l wald ennās*)

« Notre vie est entre nos mains, c'est nous qui nous tuons.  
La misère et la souffrance ne me font plus rien, je me suis tuée moi-même. » (Djinya el Kebira — *ktelna emārna b yeddīna*  
« Nous avons tué notre vie de nos propres mains »)

La chanteuse peut même faire profession de foi de son comportement déviant, symptomatique d'une époque et d'une vie troublées :

*nbaddal nekker nḡaddar nxallat* « Je change, je renie, je trahis,  
je mélange. » (Hab Lahmeur — *nbaddal* « Je change »)

Tant d'inconfort moral et d'infortunes trouvent un apaisement dans l'alcool qui fait oublier :

*xallūni nušreb nnaḥḥi lfākra*  
*šta ynaḥḥi ddummār u ḡayr elmāḥya*  
« Laissez-moi boire pour que je me dépouille de ma lucidité !  
Ou'est-ce qui enlève les traces mieux que 'celui qui efface' [le vin] ? » (Rimitti — *xallu lkās yewṣalni* « Laissez le verre venir à moi »)

ou dans d'autres substances :

« Laisse-moi avec ceux qui fument [le kif], toi, moi et qui a été blâmé ! » (Habiba el Kebira — *ḡabnūni ḡagrūni ḡalmūni*)

Mais la boisson entraîne de nouvelles souffrances. Si l'éloge du vin est un thème classique de la poésie arabe, ce qui fait l'originalité du chant *rāy* en la matière c'est une notion-clé de son idéologie : *elmeḡna*, concept sur-sémantisé. Si l'on se réfère au dictionnaire (Beaussier 1958 : 921), le radical verbal de ce mot signifie : « Faire crever de boisson, soûler, faire crever, bourrer ». Le sens premier du substantif *elmeḡna* se rattache à cette idée ; il désigne « les beuveries », « les soûleries ». Mais il recouvre aussi deux extensions : d'une part, il signifie « les épreuves », « les tourments », d'autre part, c'est l'un des mots qui peut désigner la personne aimée, l'objet du désir et du tourment amoureux.

Dans le texte *rāy*, se rencontrent une multitude d'évocations apitoquées, d'une complaisance désespérée, sur les états de la beuverie, de la *meḡna* :

*yā lli yesker w yetmeḡḡen elmūt xayrlu* « O celui qui se soûle et qui vit dans la tourmente de la beuverie, la mort est meilleure pour lui ! » (Rimitti — *ṭrīg elmeḡna*)

*elli bāt yesker yeṣbaḡ rāseh ḡārreh galbeh ḡārreh* « Celui qui passe la nuit à se soûler, le matin sa tête lui fait mal, son cœur lui fait mal. » (Rimitti — *ntyā ntyā*)

*hādu ṣḡāb elmeḡna w ketlu emārhum* « Ceux-ci sont gens de la *meḡna* ils ont tué leur vie. » (Rimitti — *šṣerbi ḡayr iḡayma* « Bois juste une gorgée ! »)

*yā ṭrīg elmeḡna ṭrīg elmeḡna teddini w luxra truddīni yā ṭrīg elmeḡna* « O route des tourments ! La route des tourments m'emporte et l'autre [route] me ramène ! O route des tourments » (Rimitti — *ṭrīg elmeḡna*)

*yā xallūni fi ḡīk ssakra šeft eddunya we lāxra* « Laissez-moi dans cette soûlerie, j'ai vu le monde d'ici-bas et l'au-delà ! » (Fadéla — *ddāwni ḡagrūni* « Ils m'ont prise, ils m'ont méprisée »)

« Cette beauté m'a entraînée dans la perdition ;  
Je suis amoureuse de celui qui m'entraîne vers la mort ;  
Nous allons prendre le bus de la tourmente [*kar elmeḡna*]. »  
(Habiba el Kebira — *šarradni ḡāk ezzin* « Cette beauté m'a entraînée dans la perdition »)



« Mon mal est ton mal et le malheur crie ;  
Celui que tue la belle tourmente [*elmeḥna zzina*], que peut-il faire ?

Toi qui te fais prendre par tous ces malheurs, mets-moi dans ton sillage !

Celui qui est pris par la tourmente [*mūl elmeḥna*] que peut-il faire ? » (Djinya el Kebira — *gultu šābba* « Vous avez dit qu'elle est belle »)

« Celui qui n'a pas de frères, 'ses épaules sont froides' ;  
Celui qui entre à la buvette, il se soûle comme il veut ;  
Il prend la route seul et pleure à chaudes larmes ;  
Moi, tant pis pour moi, mais mon ami me peine ! » (Djinya el Kebira — *ttrāb el-ḡaddār* « Terre traîtresse » [complainte funèbre])

Une constatation réaliste revient souvent, sous diverses formes :

*Imeḥna w qalletli šḥīḥti* « La *meḥna* a diminué ma petite santé. »  
Djinya el Kebira — *šḥāl hadru* « Combien ils ont médité ! »)

La *meḥna* crée des liens de solidarité entre ceux qui la vivent, cet enfer est pavé de bons sentiments :

*ana yebki maeāya ḡayr elli galbu ḥnīn* « Ne pleure avec moi que celui qui a le cœur tendre. » (Rimitti — *rāyi darli*)

*essekrān yehṣa neāwneh w eṣṣāḥi waelāh* « Le soûlard je l'aide et celui qui est sobre [solide], pourquoi l'aiderai-je ? » (Remitti 'ššerbi ḡayr ḡayma)

*lqeytha sakrāna w yaḥṣa neāwenha* « Je l'ai trouvée soûle, il faut que je l'aide. » (Rimitti — *ntyā ntya*)

Nombreuses sont, dans le *rāy*, les interjections de compassion sacrificielle comme *bḥar eliyya ḥbībi lāla* « Tant pis pour moi, mais pas pour mon amour », ou « pour mon ami » (comme nous l'avons vu ci-dessus) ; une forme plus élaborée en est :

*yā rrāy nekwi galbek be kayya w ntāei kayytin* « O *rrāy*, je brûle ton cœur d'une brûlure et le mien de deux ! » (Fadéla — *ddāwni ḡagrūni*)

Mais une dureté révoltée se fait parfois jour :

*elli maeḡder maḥḥenti naēṭih keyyti* « Celui qui ne compatit pas à ma *meḥna*, je lui souhaite ma brûlure ! » (Rimitti — *ana šeft b eayni* « J'ai vu de mes yeux »)

En même temps que se déroule la longue plainte sur les injustices que la société inflige, les ravages que l'amour provoque, les tortures que font subir les hommes, les souffrances de la culpabilité, les tourments de la *meḥna*, se développe dans les mêmes textes, selon un principe de composition déjà évoqué : la contiguïté parataxique, un tout autre discours, celui d'un certain hédonisme, d'une expression vitaliste de l'individualité.

*Défense et illustration du principe de plaisir*

Tandis que le *rāy* de la plainte, de la conscience malheureuse, s'étaye principalement sur un discours moraliste, voire religieux, référant aux normes du passé, un texte concurrent surgit au détour du lamento : amoral, ne s'encombrant pas de justification, il fait l'éloge de l'amour physique libre et égalitaire, de l'alcool et des joies que connaît l'assemblée des buveurs, d'une certaine liberté de comportement, et incite à la transgression. La contradiction entre les deux registres ne gêne ni la chanteuse, ni l'auditoire ; de même, le *rāy*, n'a jamais reculé devant la juxtaposition des appels à Dieu, au Prophète, aux saints, et de l'évocation de pratiques condamnées sans appel par la religion, faisant même de cette dissonance l'un des traits caractéristiques de sa thématique. C'est du mélange intime d'idéologies *a priori* incompatibles<sup>11</sup> qu'est née l'aura sulfureuse dont s'entoure le *rāy*, plus que de la crudité toute relative de ses paroles. Théorie de l'érotisme, plus ou moins consciente d'elle-même, proche de celle d'un Bataille, par exemple, mais dont l'impact subversif se trouve relativisé dans un univers idéologique où le corps et la force du désir sexuel ont toujours été reconnus — même s'il s'agit de les contrôler, particulièrement ceux des femmes : Fatna Aït Sabbah (1982) a démontré comment, dans la culture scripturaire musulmane « légitime », l'érotologie et le contrôle fonctionnent en étroite complémentarité.

Particulièrement subversif reste le fait que des femmes expriment leur désir de façon réaliste, discourent sur le corps masculin, se livrent à des inventaires érotologiques, font l'éloge du libertinage féminin et de l'épicurisme mixte, bref, prennent, sans revendiquer, en dépit de leur affirmation sans cesse renouvelée de l'impasse existentielle et du mal-être, le droit de proférer un contre-discours dans une zone livrée à l'émotionnel, aux confins de la culture populaire.

Le ton provocateur peut être léger et le sujet en apparence anodin, en réalité crucial — pour une femme, exhiber son corps ne va pas de soi :

*eṣṣif šif nešru māyu l elbḥar yā ben ʿammi* « L'été est là, achetons un maillot pour la plage, ô cousin [paternel] ! »  
(Fadéla — *ddāwni ḥagrūni*)

L'humour s'en mêle parfois :

*ezzastava ddūha w eṭūni šufārha* « La Zastava [voiture d'importation ; dans d'autres versions, ou d'autres chansons, ce sera une autre marque], prenez-la et donnez-moi son chauffeur ! » (*Zahwaniya — ana ḥbibī nebṭih*)

ou la mignardise :

*ššerbi ṡayr ḡṡayma 'aeṭīni ṡayr slayma* « Bois seulement une gorgée, donne-moi seulement un petit baiser ! » (Rimitti — *'ššerbi ṡayr ḡṡayma*)

Ailleurs, une ironie plus caustique prend le relais :

*bṡayt nsaqsi lfuhāma kān esslām yfaṭṭar fi ramḍān* « Je veux demander aux savants si le fait de s'embrasser rompt le jeûne en carême » [Ce vers fait allusion aux émissions de radio qui, pendant le mois de carême, font intervenir des docteurs de la foi répondant aux questions angoissées et compulsives des auditrices sur le licite et l'illicite]. Puis, dans la même chanson : « O mon amour, te regarder est un péché, c'est toi qui m'a fait rompre mon jeûne ! / O l'amoureux, te regarder est un péché, c'est toi qui m'a fait 'manger' Ramadan ! / J'ai demandé aux savants, ils m'ont dit : 'C'est Dieu qui maudit Satan !' [*ellah yen'al eššīṭan*]. » (Rimitti — *esselām fi ramḍān* « Le baiser en carême »)

Mais la provocation peut se faire plus directe :

*kūli ramḍān a ṭofla we ḍenba lli jāt ana neddiha* « Romps le jeûne, jeune fille, le péché qui en résulte, je le prends sur moi ! » (Rimitti — *fāṭma fāṭma*)

La chanteuse s'instaure bouc-émissaire des transgressions féminines, rédemptrice des femmes pécheresses, mais aussi ravaudeuse des déchirures à la morale :

*šarrak geṭṭæ u rrimiti traqæ* « Déchire, coupe et Rimitti raccommode ! » (Rimitti — *šarrak geṭṭæ* « Déchire, coupe ! ») [D'aucuns y virent une métaphore autour de la virginité]

Ses conseils aux hommes sont tout aussi amoraux :

*dīr waḥda martek waḥda ḥbibtek* « Prens-en une pour épouse et l'autre pour amante ! » (Rimitti — *'ššerbi ṡayr ḡṡayma*)

Les hommes peuvent avoir l'initiative et un pouvoir de décision sexuelle, mais les femmes aussi ; l'homme devient alors un objet de désir dont se dessine le blason physique :



*yā šlāyem nmemri w xazret ssibae  
iyyeh w ṭābeāteh xāna fūg eššlāyem*

« O moustache du tigre et regard du lion !

Oui, et lui sied aussi un grain de beauté au-dessus de la moustache. » (Rimitti — *manabraš* « Je ne guéris pas »)

*ḥbibi ṭwīl erragba werīd ššīdar* « Mon amour a un long cou et une large poitrine. » (Zahwaniya — *šta ddāni lwald ennās*)

*ḥbibi zayn ṭṭūla yā w snān dḡiḥab* « Mon amour a une belle taille et des dents en or. » (Rimitti — *ana neb-yih* « Moi je l'aime »)  
[Rimitti appartient à la génération où les dentures dorées étaient valorisées, pour les hommes comme pour les femmes ; je n'ai pas rencontré ce critère esthétique dans les chants des plus jeunes]

*la ṭābeāteh ṭūla w latāy šābba* « Il est grand, ça lui va bien, et sa taille est bien prise. » (Zahwaniya — *nerkeb ḥdāh* « Je monte à côté de lui »)

*yana ḥbibi gsir mdaḥdaḥ fi galbi rdaḥ* « Celui que j'aime est court et mignon, dans mon cœur il a vibré. » [Peut-on y sentir une allusion plus érotique ?] (Rimitti — *ṭriḡ elmehna*)

*w zīn šlāyem dār eḡḡaḥka ššabba* « Celui qui a de belles moustaches a fait son beau sourire. » (Zahwaniya — *ana māl xūya maḡāš* « Pourquoi mon amour n'est-il pas venu ? »)

*xūya kḥal zītūna ṭabe elmāyda* « Mon amour noir-olive a orné la table [de sa présence]. » (Zahwaniya — *nerkeb ḥdāh*)

*neb-yi lazrag ḥaḡiqi maši mebrōzi* « Je veux un vrai brun, pas un bronzé ! » (Djinya el Kébira — *šār hāk* « C'est comme ça ! »)

Il n'est pas rare que le poncif de la description physique soit l'exacte réplique de celui qui fut si longuement répété par les hommes dans la poésie amoureuse (Virolle-Souibès 1985-86) :

*xūya kaḥl eleaynīn w mḡabbal eššfār* « Mon amour aux yeux noirs et aux cils langoureux ! » (Zahwaniya — *rabbīt elwelf elih* « Je me suis habituée à lui »)

[...] *welli eaynīh šābbīn* [...] « [...] celui qui a de beaux yeux [...] » (Zahwaniya — *nerkeb ḥdāh*)

Moustache, poitrine, taille, yeux produisent des effets sentimentaux :

*la ḥwāǧbek ǧarḥūni w ʿaynīk rahj* « Tes sourcils m'ont blessée et tes yeux sont du poison. » (Zahwaniya — *ana māl xūya maǧaš*)

et surtout physiques :

*yā Imulūd nebγi neannigek* « O Mouloud, j'ai envie de t'enlacer ! » (Djinya el Kebira — *wāš tsālha* « Que lui veux-tu ? »)

*ah nebγl rqādu nebγi yḥell qmāyǧu* « Je voudrais dormir avec lui, je voudrais qu'il ouvre ses chemises. » (Fadéla — *ddāwni ḥagrūni*)

*nebγi nurged ḥbībi ʿla ššdar* « Je voudrais dormir avec mon amour sur ma poitrine. » (Djinya el Kebira — *lukān rabbi* « Si Dieu existe »)

Affleurent des remarques inattendues :

*šlāγmeh qaršūni ḥšemt ngulleh* « Ses moustaches me piquent, j'ai honte de le lui dire. » (Zahwaniya — *šta ddāni l wald ennās*)

et des réflexions exprimées par des images baroques :

*kḥal galbeh kima kḥālu šlāγmeh* « Son cœur est devenu noir comme ses moustaches ? » (Rimitti — *trīg elmeḥna*)

ou plus classiques :

*ʿaynīh meammrīn klām u fummeh mahdar* « Ses yeux sont pleins de mots et sa bouche n'a pas parlé. » (Zahwaniya — *šta ddāni l wald ennās*)

Cet homme, corporellement bien présent, le chant incite à le rejoindre et à s'unir à lui volontairement, avec un peu de romantisme :

*w xayr elmelqa ʿla garn elwād w elḥād bāred w essilām ʿzīz* « Les meilleures retrouvailles ont lieu sur les berges de l'oued : l'air y est frais et les baisers tendres » ; plus loin, dans le même texte : « C'est la nuit, l'air s'est rafraîchi et celle qui a un amant descend le retrouver. » (Rimitti — *essilām fi ramḍān*)

ou sans protocole :

*tābeāk llayla w γedwa reddīni* « Je te suis cette nuit et demain ramène-moi ! » (Rimitti — *trīg elmeḥna*)

*ḥsebt esslām yṣabbar w ana zādni ṣḥāl nmūt elih* « Je pensais que les baisers faisaient patienter, mais ils m'ont rajouté [du désir]. Comme je meurs pour lui [je l'adore] ! » (Rimitti — *ana nebyih*)

*w nrūḥ meāh hāy mamma nerkeb ḥdāh* « Je vais avec lui, ô maman, je monte à côté de lui ! » ; puis : *ḡa yṭabṭab fe llil māši fe nnhār* « Il est venu frapper à la porte la nuit, non le jour. » Zahouaniya — *nerkeb ḥdāh*)

*yḡi āūya l eddar ndīru layla w nhār* « Mon amour viendra à la maison et nous ferons [l'amour] nuit et jour. » (Zahwaniya — *yīr ḥbibī w ana* « Juste mon amour et moi »)

*neannag b idi w nayfi fe ṣṣdar* « J'enlace avec mes mains et [je mets] mon nez contre la poitrine. » (Habiba Sghira — *sallmat sallmat* « Les baisers, les baisers »)

De temps en temps, l'érotisme se fait plus torride :

*mrqādi waḥdi ṭābu mrāwdi daffīni w yaṭṭīni* « Dormir seule a engourdi mes flancs, réchauffe-moi et couvre-moi ! » (Rimitti — *xallīni xallīni* « Laisse-moi, laisse-moi ! »)

*yā tgāyesna fe lmarged ḡina gedd el meṭrah ntāe blāṣa rgedna fih zūḡ w iḥḥukli fi ḍahri w naṭīh kull ṣi* « Nous nous sommes frôlés sur la couche et nous nous sommes retrouvés juste bien ; le lit à une place, nous y avons dormi à deux ; il m'a gratté le dos et je lui ai tout donné. » (Remitti — *ā ḥbib elxāṭar* « O ami cher à mon cœur »)

*ila sallam eliyya qreṣni ki leḥnaš* « Quand il m'embrasse, il me pique comme un serpent. » (Rimitti — *ntyā ntyā*)

*senna ḡhab mesqiyya fe leaḡḡa tqurr* « La dent en or arrosée, dans la morsure fait mal. » (Rimitti — *ana nebyih*)

*el ḥammām mḥammi neddi ḥbibī yḥukkili* « Le bain est chaud, je prends mon amour pour me frotter. » (Hab Lahmeur — *xla dār mmuk* « Ruine sur la maison de ta mère ! »)

Il peut s'exprimer par la métaphore :

*yā xallūh yaleab əla leawd elli yḡellab* « Laissez-le jouer sur le cheval qui se cabre ! » (Fadéla — *ddāwni ḡagrūni*)



*yā mma w sbūl msabbal elmeḥna w lamūr* <sup>12</sup> *yhabbal*  
*sbūl msabbal w elēšq yhabbal*

« O maman, un épi effilé, le tourment et l'amour rendent fou !  
Un épi effilé, et la passion rend fou ! » (Rimitti — *sīdi ēābed*)

Même un chant qui commence avec des allures de traditionnel épithalame se trouve transfiguré par la chanteuse :

*hiya šāš w elmešmāš w elḥenna nqiyya*  
*yaw ēawwlu lēarrāsa w yedwa yḡu*  
*hiya šāš w elmešmāš w elḥenna nqiyya*  
*yā yḡu yeddūha l dārha*  
*leerūsa w eleris ki fārḥin*  
*w ēand elmaṭraḥ ki meteāngin*

« Mousseline, abricots et henné pur,  
Les gens de la fête sont décidés, demain ils viendront !  
Mousseline, abricots et henné pur,  
Ils sont venus l'emmener chez elle !  
Le marié et la mariée, comme ils sont heureux !  
Sur le matelas, comme ils sont enlacés !  
(Rimitti — *šayybūni lemḥān* « Les tourments m'ont faite vieilir »)

Une expression, à valeur réciproque, résume la relation réussie, égalitaire ; il faut la comprendre dans son acception sexuelle :

*neddih ḥbībi w elli ydirli xāṭtri* « Je prends mon amour, celui qui me fait ce que je veux. » (Zahwaniya — *ḥāy eumri* « Ma pauvre vie »)

*w ndirleh ma b-ya* « Je lui fais ce qu'il veut. » (Zahwaniya — *elbāreḥ ḡāni* « Hier, il est venu à moi »)

Le libertinage s'accompagne d'une conception joyeuse et libre de la vie :

*w madām ēayni kaḥla w nextār yaṭr ezzayn* « Tant que mon œil sera noir [tant que je serai jeune], je ne choisirai que la beauté. » (Rimitti — *ana ḥbībi neb-yih*)

*xallu ēayni ṥawwes elqelb yešri ma b-ya* « Laissez mon œil se promener, le cœur achète ce qu'il veut ! » (Fadéla — *ddāwni ḥagrūni*)

*ḥānūt eumri yḡib sseleā ššābba* « Le magasin de ma vie offre de la belle marchandise. » (Zahwaniya — *ana māl xūya maḡaš*)

Métaphores mercantiles : la liberté individuelle est-elle donc associée si étroitement à la liberté d'entreprendre et d'échanger que l'imaginaire populaire collectif ait senti le besoin de consigner cette grande idée dans ses formules ?

Des individus libres forment de belles assemblées :

*ana ḥbābi zzinīn w yesehru llīl* « Moi mes amis sont beaux et ils veillent la nuit. » (Zahwaniya — *šta ddāni l wald ennās*)

*mezyan gaēdāt laḥbāb fi sser w eṭṭībae* « Que c'est beau la réunion des amis dans l'intimité et le savoir-vivre ! » (Rimitti — *manabrāš*)

*qahwet ṣaliha w tlemm eššābāt* « Le café de Saliha réunit les belles jeunes femmes. » (Rimitti — *xallūhum yahdru* « Laissez-les parler ! »)

L'alcool se trouve associé à ces plaisirs :

*neayyṭu l elmalik iḡib elbārda* « Appelez Malik pour qu'il apporte la [bière] glacée ! » (Zahwaniya — *ana ḥbībi neb-γīh*)

*xallu lkās yewṣalni ela qsīm ṭṭasa ki sālḥa* « Laissez le verre arriver à moi, le partage du verre est bon ! » (Rimitti — *xallu lkās yewṣalni* « Laissez le verre arriver à moi ! »)

*nšarrbah errikār yā xūya eaynāni* « Je fais boire du ricard à mon amour, ouvertement. » (Zahwaniya — *γīr ḥbībi w ana*)

*elbirra gaṭeūha w rāhi tetbāe biṣṭu* « La bière, ils l'ont coupée [ils ont interdit de la vendre], elle se vend par piston » ; puis, plus loin : *elbirra be lkāju rḡayya trānḡi* « La bière par cageots, Rakya va [vous] arranger ça ! » (Hab Lahmeur — *slām ḥbībi ki zayn* « Le baiser de mon amour, comme il est beau ! »)

Il peut même être le plaisir suprême :

*men šāb sakra zeyna b qarea wiski* « Ah ! Qu'elle serait belle une bonne soulerie au whisky ! » (Djinya el Kebira — *nxāf elik* « J'ai peur pour toi »)

« Combien elle aime la soulerie sur la route de la mer ! (Djinya el Kebira — *yā Imāši* « O toi qui pars ! »)

« Celles qui passent la nuit à boire, puis vient le taxi, la route noire. Elle a posé la meïda [table basse où l'on met les plats et les boissons] ; ô belle, combien tu aimes la meḥna de la meïda ! » (Djinya el Kebira — *šḥāl hādrū*)

Cet éloge de la boisson peut aller loin dans la provocation, chez Rimitti par exemple :

*w ana šārba qraē iḥammaq elli tāybīn* « J'ai bu des bouteilles qui rendraient fous les plus pieux. » (Rimitti — *xallu lkās yewṣalni*)

*ennās teebed rabbi w ana lbirra* « Les gens adorent Dieu et moi la bière » (*id.*)

Rimitti n'a peur de rien, elle porte en elle une vitalité débordante, une révolte profonde :

*ana ana waelāš tγummūni yak kull šayy neqbleh w elγamma la*  
« Moi, moi, pourquoi m'étouffez-vous ? J'accepte toute chose mais pas l'étouffement ! » ; puis, dans la même chanson : « La patience [vertu prônée par les femmes, pour les femmes, en vue de l'acceptation de leur condition] rend fou. » (Rimitti — *ana elāh tlumūni* « Moi, pourquoi m'en voulez-vous ? »)

*yā luma elḥašma nebγi nharres kull šl* « S'il n'y avait pas la pudeur, je voudrais tout piétiner ! » (Rimitti — *ntyā ntyā*)

Elle n'hésite pas même à affronter les anges de la mort pour intercéder en faveur des femmes qui ont aimé le plaisir :

*yā sidi mumkīn la taaddabš ezzīn sγayyra wa zahwanīyya*  
*yā sidi eazrīn la ṭhafiš ezzīn sγayra wa maēarfetši*  
« O ange Mumkin, ne torture pas la beauté, elle est jeune et bonne vivante !  
O ange Azraïn, ne torture pas la beauté, elle est jeune et elle ne sait rien ! » (Rimitti — *fāṭma fāṭma*)

Elle attend en retour que son public, à qui elle a beaucoup donné symbiotiquement, intercède pour elle :

*w la mātet errimīti w elīha raḥḥīmu* « Si Rimitti meurt, souhaitez-lui miséricorde ! » (Rimitti — *māda ddit yā trāb* « Combien tu as pris, ô terre » [thrène] ; elle a dit et répété plusieurs fois ce vers aux femmes venues l'écouter au théâtre Déjazet à aris (gala de l'EMAF « Expressions Maghrébines au Féminin », juin 1988).

Piller du *rāy* depuis plus de trente années, elle a « géré sa trajectoire de chanteuse en mettant en exergue ce qui dans sa vie privée peut donner lieu à des prises de position ou des jugements de valeur » (Miliāni,



sous-pressé) ; elle est ainsi devenue un emblème vivant de la thématique émotionnelle du *rāy*. Mais c'est ailleurs qu'il faut chercher une sorte de manifeste général de l'individualité féminine triomphante sur le mode *rāy* : dans un texte interprété par Zahwaniya et qui connaît à l'heure actuelle un immense succès :

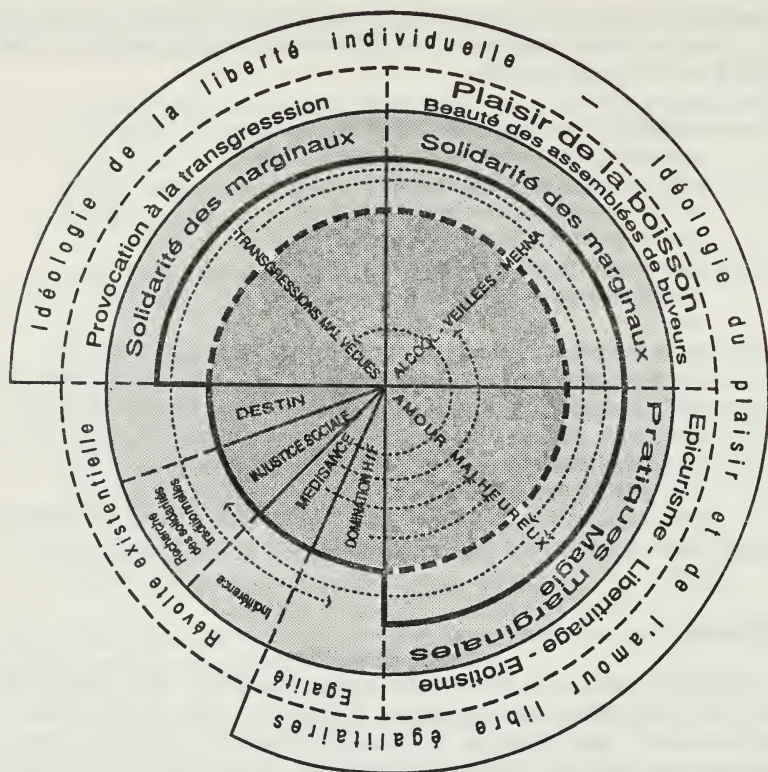
*matsāluniš xallūni nebki ela rāyi*  
*matsāluniš yā syādi meā men rāni ṭāyḥa*  
*ana ḥay eliya w dīma nrāṅgi*  
*u lālā matsāluniš xallūni ndir ki byīt*  
*ana bḥār eliya qlālet ṣaḥḥti*  
*u lālā matsāluniš xallūni nebki ela rāyi*  
*matsāluniš yā syādi škūn hūwwa ṣāḥbi*  
etc.

« Ne me demandez rien, laissez-moi pleurer sur mon *rāy* !  
Ne me demandez pas, messieurs, avec qui je suis [tombée] !  
Moi, pauvre de moi, qui suis toujours en train de rafistoler !  
Non, non, ne me demandez pas de comptes, laissez-moi faire  
ce que je veux !  
Tant pis si ma santé décline !  
Non, non, ne me demandez rien, laissez-moi pleurer sur mon *rāy* !  
Ne me demandez pas, messieurs, qui est mon ami ! » etc.

## Conclusion

Ce rapide parcours à travers les textes des *šixāt*, sous l'angle privilégié de l'expression des émotions féminines, permet d'entrevoir un fonctionnement des discours et contre-discours en présence, plus ou moins cohérents avec le sociolecte dominant, plus ou moins transgressifs. Il semble que sous une apparente structure contradictoire des énoncés, un système puisse être mis à jour qui proposerait une lecture dynamique de ces chants. Il s'articulerait en plusieurs modules entretenant des relations binaires ou multipolarisées (voir le schéma page suivante).

Au centre de l'énoncé un noyau constitué par la plainte. C'est le constat lucide et malheureux d'un mal-être imputable à divers facteurs : à un premier niveau, le destin, l'injustice sociale et la médisance, la domination homme/femme ; à un second niveau, qui constitue lui-même une conséquence du premier ou une tentative ratée de compensation : l'amour malheureux, la transgression mal vécue, les tourments de l'alcool et des veillées. Autour de cette plainte, s'organisent des essais de réponses partielles ; d'une part, bricolages dans le cadre des normes anciennes : recherche des solidarités traditionnelles, recours au sacré ; d'autre part, repli négatif sur les limites de la norme : indifférence à l'égard du qu'en dira-t-on, solidarité des marginaux entre eux. Au-delà de ces réponses ponctuelles, s'élabore un contre-discours basé sur l'hédonisme (érotisme, alcool, assemblée des amis), l'affirmation égali-



taire du désir et de la décision amoureuse, la provocation à la transgression. Ce contre-discours ne concerne de façon consistante que l'amour et l'alcool, et n'oppose aux éléments sociaux du premier niveau de la plainte — destin, injustice sociale — qu'une vague révolte. Il n'est sous-tendu ni par un idéal de société, ni par un projet de transformation sociale. Par contre, il est symptomatique de l'émergence d'idéologies : celle de la liberté individuelle (d'où la fréquence des occurrences de *ana* « moi », de la première personne du singulier, du verbe « vouloir, désirer »), celle du plaisir (amour libre, liberté d'accès à l'alcool, liberté des horaires et des déplacements).

Ce pôle fragile de résistance et de contre-propositions face à la ségrégation sexuelle et aux interdits de comportements — d'autant plus fragile qu'il a tendance à se référer à un ghetto existentiel, « les gens de la *meḥna* », et à sa « sub-culture »<sup>13</sup> — est étayé par la force d'affirmation d'une vitalité qui a maintenant trouvé une expression médiatique massive.

La diffusion de cet élan vital influencera peut-être un travail « de l'intérieur » sur les images que se font d'eux-mêmes les auditeurs pris entre divers modèles identificatoires et soumis à des pressions idéologiques exogènes, de type occidental (images de « libération » par la consommation matérielle, images du couple « petit-bourgeois »). Au-delà de la traditionnelle fonction de la chanson d'amour et de la complainte : miroir des malheurs librement consentis et des impasses, une communication peut-elle exister entre les aspirations, maintenant diversifiées, des femmes « ordinaires »<sup>14</sup> et les « fleurs du mal » — message ambigu — de ces femmes exceptionnelles, « déviantes », que sont les *šixāt* ?

« Littérature orale, dialectologie, ethnologie du domaine arabo-berbère »  
CNRS-EHESS

#### NOTES

1. « Les grandes dames du haouzi » est le titre d'un dossier que l'hebdomadaire *Algérie Actualité* (N° 1070, 17/23 avril 1986 : 35-37) a consacré aux chanteuses de la tradition citadine, rendant ainsi un bel hommage à *meallma* Yamna, *essixa* Tetma, Myriam Fekkaï, Fadila D'zirya, Reinette l'Oranaise, sous la plume de Abida Allouache, Ghania Mouffok, Chérif Ouazani.

2. Yamna, fille d'El Hadj Mahdi, grand muphti d'Alger, vécut de 1866 à 1933. Son répertoire allait du *γazal* andalou au *medh* religieux. Il semble qu'elle fonda le premier trio vocal féminin de l'histoire musicale algérienne, avec Houria et Tamani ; elles lancèrent en 1912 un grand succès : *galu lerab galu*. Elle connut une audience aux dimensions maghrébines et ses obsèques attirèrent une grande foule.

Tetma est d'origine tlemcénienne : elle était la *mesmea* la plus réputée de cette ville ; elle vint à Alger en 1942 pour enregistrer du *hawzi* féminin à la chaîne arabe de Radio-Alger. Elle se lia d'amitié avec l'Algéroise Myriam Fekkaï, elles échangèrent leur répertoire et formèrent un ensemble avec Reinette l'Oranaise (à la kouitra), Madame Guigui (au piano), puis Fadila D'zirya. Cette dernière était figurante dans la troupe théâtrale de Mahieddine Bachtarzi qui la révéla au public en la faisant chanter sur scène entre les actes. Elle s'est illustrée dans tous les genres, de l'andalou aux alrs à succès (*neklabat*, *zendani*, etc.).

2. Deux articles ont été récemment consacrés à Beggar Hadda dans le mensuel culturel algérien *Parcours Maghrébins* (n° 4, janvier 1987 : 74-77) : « L'histoire d'un voile, d'une flûte et d'une fugue » par Ahmed Ben Alam. « La perdrix blessée » par Lynda Ababsa. On y trouve, rapidement évoqués, des éléments de sa vie et de son œuvre, seuls témoignages écrits, à ma connaissance, sur cette grande chanteuse de la région de Souk-Ahras qui compose elle-même ses textes.

4. Dans un article sous presse aux *Cahiers de Littérature Orale* (numéro spécial « Monde arabe », 1988) : « Ce que chanter *erray* veut dire : prélude à d'autres couplets », j'ai proposé un jalonnement de l'histoire de ce courant musical, et esquissé une analyse des caractéristiques du genre selon les périodes : je me permets d'y renvoyer le lecteur.

5. Le corpus se compose précisément de : 34 chansons de *essixa* Rimitti el Ghelizanya, 17 de *essixa* Djinya el Kebira, 10 de *essaba* Zahouaniya, 5 de *essixa* Hab Lahmeur, 3, de *essixa* Habiba Sghira, 3 de *ssabba* Fadéla, 2 de *essixa* Habiba el Kebira. A part Rimitti, toutes ces chanteuses ont moins de quarante ans. 68 de ces textes ont été transcrits en alphabet latin diacrité et traduits cursivement — mais en restant très proche du texte ; seules, 9 chansons de Djinya ont été traduites directement, sans que le texte arabe ait été établi. Ce travail de transcription et de traduction s'est avéré extrêmement ingrat du fait de la mauvaise qualité des cassettes, achetées dans le



commerce à Barbès ou en Oranie. Le plus souvent, les enregistrements de *ray* sont en-deça d'un niveau minimum de qualité technique ; de plus, les marchands de cassettes font parfois de la duplication sur place, sous le comptoir. Par ailleurs, les techniques du chant déforment la structure habituelle des mots : rajout de chevilles, inversion des longueurs vocaliques, introduction de surlongues, etc. Il aura fallu l'oreille diligente, l'intuition et l'excellente connaissance des finesses de l'arabe dialectal de Yamina Densalah pour venir à bout des difficultés qui se présentaient. Qu'elle trouve ici de chaleureux remerciements et qu'elle veuille bien accepter que le présent article lui soit aussi dédié.

6. Peut-on aller jusqu'à dire, comme Ahmed Ben-Naoum, que « son identité réelle, c'est sa fiche à la police des mœurs » (1986 : 9) ?

7. Sous toute réserve, il y aurait plus de 500 *meddahat* et *sixat* recensées à l'UNAC (Union Nationale des Arts Culturels d'Oran).

8. Dans une publication intitulée « Dabbia et ses dinars ou quand le rituel se monétarise », sous presse dans les *Actes de la table ronde Femmes, temps et argent dans le monde arabo-musulman*, j'ai montré comment se fait cette rétribution des artistes, en prenant l'exemple du *mahdar* d'un mariage : les billets partent du public, transitent par le crieur et atterrissent dans un plateau posé devant la chanteuse et les musicien(ne)s. Chaque participant qui veut danser ou passer une dédicace donne son obole, rarement inférieure à 50 dinars (1 DA = 1,50 F) ; le système est un peu différent lorsque se produisent des danseuses professionnelles : elles reçoivent en hommage une partie des billets.

9. J'ai montré, sur des exemples précis, comment fonctionne cette parataxe et comment ce patchwork est composé (« Ce que chanter *erray* veut dire : prélude à d'autres couplets », sous presse, CLO 1988). Hadj Miliani a abordé la question du patchwork sur le plan linguistique : emprunts, survivances ; pour la thématique, il préfère parler de « l'impressionnisme dans l'évocation » (1986 b : 20).

10. Ce travail figurera dans un numéro spécial « Textes à chanter » de *Littérature Orale Arabo-Berbère* (n° 19-20, 1988-89), que je prépare avec Claude Lefebvre, mon collègue de l'équipe C.N.R.S. « Littérature orale, dialectologie, ethnologie du domaine arabo-berbère ». Ce volume s'attachera à rassembler des travaux d'anthropologues, de musicologues, de sociologues et de littéraires sur les textes du chant maghrébin, depuis le chant rituel collectif jusqu'à la chanson moderne, en retenant les figures et les genres les plus marquants. Il voudrait combler un vide patent pour un domaine surinvesti culturellement et affectivement au Maghreb et, paradoxalement, peu abordé par les observateurs des sociétés concernées, si l'on exclut les approches journalistiques collant à l'événementiel et tributaires du goût du jour.

11. Un autre mélange produit un effet atypique : celui des espaces dans lesquels s'inscrit le chant *ray*. Dans les pages sous presse que Hadj Miliani a consacrées à Rimitti, il écrit : « [...] le codage de l'interdit reste marqué fondamentalement par l'autonomisation des espaces. Ici on relèvera en particulier que la transgression réalisée par Rimitti vient des translations produites entre espace féminin et espace masculin, espace public et espace domestique, espace de la cérémonie et espace de la "gasra". »

12. Si l'on suit H. Miliani (sous presse), l'emprunt au français du mot « amour » ne crée pas un doublet des mots qui désignent ce sentiment et cette pratique en arabe. L'emprunt sert à exprimer un nouveau type de relation amoureuse : physique et sentimentale en même temps, égalitaire. Le syntagme *dar [ydlr] lamur* « faire l'amour » est aussi fréquemment employé dans la chanson *ray*.

13. Ce concept est pris au sens où l'entend Howard S. Becker dans ses études de sociologie de la « déviance », particulièrement, pour ce qui concerne mon propos, celle qu'il a menée sur les musiciens de jazz (1985 : 103-139). A la suite de Hugues, il part du principe qu'une culture se constitue chaque fois qu'un groupe de personnes mène une existence en partie identique avec un minimum d'isolement par rapport aux autres et assume une même position dans la société, avec quelques ennemis communs. Ainsi le groupe développe une conception de lui-même, de ses activités déviantes, de ses relations avec le reste de la société. Bon nombre des observations de Becker, sur « l'ajustement » et la non-subversion des groupes déviants, sur les coteries et la réussite professionnelle, sur l'auto-ségrégation chez les musiciens de danse pourraient être

prises en relation avec des phénomènes comparables dans les milieux du ray. Mais il y faudrait une longue enquête, sans doute participante (Becker avait joué comme pianiste dans les orchestres de Chicago), et une adaptation des théories Interactionnistes au terrain maghrébin.

14. Les résultats d'une enquête effectuée auprès d'un échantillon de 28 femmes de 16 à 25 ans travaillant à l'usine de chaussure (EMAC) de Frenda (« Wilaya de Tiaret) sur leur perception de la chanson ray, par Abdelkader Kaïdi, étudiant en Sciences de la Communication à Alger, dans le cadre d'un mémoire de fin de Licence, font apparaître qu'un certain processus d'identification est à l'œuvre. Les jeunes femmes, qui, majoritairement, déclarent écouter le ray sur cassettes, répondent (à un questionnaire de type fermé), pour 17 d'entre elles « qu'il les rapproche de leur vécu quotidien », pour 19 « qu'elles ont trouvé une représentation de leur propre situation sociale en écoutant une chanson ray », pour 19 « qu'il leur a enseigné des choses sur la vie », pour 21 « que le ray a une forte influence sur le comportement des gens » (il aurait été intéressant de savoir si elles estimaient qu'il en avait une sur leur propre comportement). Je remercie A. Kaïdi d'avoir bien voulu me communiquer les résultats de cette enquête inédite qui comporte au total 12 questions et une fiche de paramétrage de l'échantillon.

#### REFERENCES

- AIT SABBAH F., 1982 : *La femme dans l'inconscient musulman*. Paris : Le Sycomore, 203 p.
- BEAUSSIER M., 1958 : *Dictionnaire pratique arabe-français*. Alger : La Maison des Livres, 1093 p. (1<sup>re</sup> éd. 1887).
- BECKER, H.S., 1985 : *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*. Paris : Editions A.-M. Métailié, 247 p.
- BEN-NAOUM, A., 1986 : « Le Raï, délit d'opinion ? », *Internationale de l'Imaginaire* 5 : 5-16.
- MILIANI, H., 1983 : « Culture populaire et contradictions symboliques », *Document de travail du GRFA*, Oran : CRIDSSH, 24 p. ronéo. — 1986 a : « Voix de fait et socialité du raï », pp. 11-25 in *Document de travail* 1 (groupe de réflexion sur la chanson oranaise), Oran : Bibliothèque régionale. — 1986 b : « Parcours symbolique de la chanson Raï », *Internationale de l'Imaginaire* 5 : 17-21. — Sous presse : « L'invention de l'individualité : de la sexualité énoncée au mythe Remitti », Oran : URASC, 10 p. dactyl.
- VIROLLE-SOUBES, M., 1985-86 : « Les couleurs de l'amour, ou l'art de cultiver les poncifs », *Littérature Orale Arabo-Berbère* 16-17 : 101-134. — Sous presse : « Ce que chanter erray veut dire : prélude à d'autres couplets », *Cahiers de Littérature Orale*, n° spécial « Monde arabe » : 32 p. dactyl. — Sous presse : « Dabbia et ses dinars, ou quand le rituel se monétarise », *Actes de la table ronde « Femmes, temps et argent dans le monde arabo-musulman, La Baume-lès-Aix, 12-15 novembre 1986*, 18 p. dactyl.

#### Systeme de transcription utilisé

Le trait suscrit à la voyelle marque la longueur (*ā ī ū*).

Le point souscrit à la consonne marque l'emphatisation (*ḍ / r ṣ ṭ ẓ*).

[Pour des raisons techniques, nous n'avons pu rendre l'emphatisation du *l* et du *r* (NDLR).]

š = ch ; ġ = dj ; γ = gh (r « grasseyé »).

ħ transcrit la fricative pharyngale sourde ; ʕ la fricative pharyngale sonore ; x la fricative uvulaire sourde (kh) ; q l'occlusive uvulaire sourde ; ' marque le hamza, ou attaque vocalique.

Le e transcrit aussi bien la voyelle « neutre » que la voyelle d'appui, de transition ou certaines fermetures du a, fréquentes dans les parlers maghrébins.

Dans les notes, pour des raisons techniques, nous n'avons pu faire figurer les signes diacritiques (NDLR).



## **LA FEMME, L'EMIGRE ET L'ECRITURE ROMANESQUE MAGHREBINE**

### **Ou la triple productivité de l'étrange**

Charles BONN

Le libellé « littérature maghrébine de langue française » indique un double espace de fonctionnement littéraire. Il installe d'emblée une spatialisation, et signale le désir de l'Autre, à travers sa lecture, comme l'un des fondements de la tension dynamique autour de laquelle se constitue l'écriture. Abdelkébir Khatibi ne disait-il pas, dans *La Mémoire tatouée*, « Quand je danse devant toi, Occident, sache que cette danse est de désir mortel ».

Pourtant cette tension, qui installe l'érotique du texte, n'est pas propre au roman maghrébin. Toute littérature s'écrit nécessairement en dialogue désirant avec son lecteur, et avec tous les textes diffus ou précis qui composent à l'écriture une sorte d'écran, de scène, où elle les convoque tour à tour. Mais en ce qui concerne le champ littéraire maghrébin, du fait de son Histoire, il faudra nécessairement tenir compte à la fois d'un double espace géographique référentiel, d'une lecture doublement localisée, facteur d'une attente également double, et d'une inscription de ce double espace dans le texte. On se trouvera donc devant des textes à l'identité littéraire et culturelle problématique, à supposer cependant que l'on puisse parler de l'identité d'un texte littéraire. La question de l'identité du texte écrit doit être en effet relativisée, si l'on considère qu'un tel texte, principalement lorsqu'il s'agit d'un roman, s'écrit toujours par rapport à une ubiquité de sa lecture comme de ses référents littéraires, à la différence par exemple de la tradition orale, qui ne rencontre la totalité de ses significations possibles que dans le groupe localisé par rapport auquel elle se produit.

On est donc amené à se demander quels sont les indicateurs, dans le texte littéraire et particulièrement au niveau des personnages, de cette érotique de la différence qu'on vient de voir comme fondatrice de l'écriture. La femme et l'émigré seront ainsi, si l'on part d'une logique sociologique, des indicateurs privilégiés, en quelque sorte, *a priori*. Mais la description de ces indicateurs et de leur inscription dans les textes nous amènera aussi à nous interroger sur le bien-fondé du concept de *différence*, dans l'acception de double clôture qui lui est donnée le plus souvent. Les deux pôles de l'érotique spatiale du fonctionnement littéraire maghrébin doivent-ils être opposés de façon aussi catégorique que ne le font les lectures sociologiques les plus courantes ? N'y a-t-il pas, pour chacun de ces indicateurs, une situation par rapport à leur espace culturel emblématique, que l'on pourrait qualifier d'intériorité et d'extériorité à la fois ? Intériorité-extériorité qui récusera donc les clivages trop tranchés que suppose une perception réductrice de la différence, pour installer au contraire une productivité de l'ambigu, du mixte, de l'interfécondation en laquelle on pourra voir une des conditions du surgissement du texte, et peut-être plus généralement de toute créativité sociale ou culturelle. On proposera donc comme concept provisoire, pour désigner cette bi-spatialité ambiguë hors de la catégorisation rigide généralement liée encore au concept de différence, celui d'*étrangeté* qui, certes, ne vaut guère mieux, mais signale du moins, parce qu'inhabituel, que la perception de ce qu'il désigne est problématique. A y bien réfléchir pourtant, il s'agit peut-être moins de produire un nouveau concept, ou de nouvelles certitudes, que de déstabiliser un champ conceptuel dont la logique semblerait plus cumulative que critique.

### *L'émigré aphasique*

La société maghrébine fournit un personnage qui pourrait incarner cet « intérieur-extérieur » que représente aussi le genre romanesque par rapport au champ emblématique « Maghreb » : l'émigré. Car s'il vit en dehors de l'espace géographique « Maghreb », l'émigré fait partie intégrante du vécu social maghrébin : quel est le village, quelle est la famille qui n'en compte pas ? Et de plus on a coutume de définir l'émigration-immigration à partir de critères identitaires qui renvoient le plus souvent à la « Société d'origine », ou à la « Culture d'origine ». Mais force est de constater la quasi-absence de l'émigré comme objet principal de la narration romanesque maghrébine de langue française. Si, en 1955, *Les Boucs* de Driss Chraïbi y est en partie consacré, il faudra attendre *Topographie idéale pour une agression caractérisée* de Boudjedra, en 1975, pour en retrouver le thème. Mais dans l'intervalle l'écriture romanesque maghrébine de langue française aura abandonné le projet descriptif de ses débuts, pour s'interroger davantage sur son signifiant que sur son signifié. La marge sociale de l'émigration peut donc lui fournir un cadre-prétexte à une écriture de la marge, ou dans la marge. Espace

aphasique en littérature, l'émigration-immigration sera dès lors une sorte de creuset, de laboratoire d'écriture. Mais elle ne sera pas, à proprement parler, décrite. Elle reste ce que j'ai appelé ailleurs un indicible de la littérature et de l'idéologie maghrébines. Aussi les textes d'écrivains maghrébins consacrés qui situent leur parole au plus profond du vécu intime de l'émigré, *La Réclusion solitaire* de Tahar Ben Jelloun et *Habel* de Mohammed Dib (1976 et 1977), sont-ils également ceux qui semblent le plus s'en éloigner, dans une recherche métaphysique sur la parole et ses prolongements qu'une perception sociologique de l'émigration n'irait pas y chercher. Quant aux romans que commence à produire depuis quelques années ce qu'on appelle la « deuxième génération », ou encore « les beurs », leur retour à l'autobiographie non-distanciée, leur narration descriptive « plate » et leur fréquente mise en cause d'une définition identitaire à partir de « cultures d'origine » dans lesquelles leurs auteurs ne se reconnaissent plus, met en cause, plus profondément, la notion même de littérature. L'« intériorité-extériorité », l'un par rapport à l'autre, du champ du roman maghrébin et de celui de l'émigration est donc peut-être bien en pleine crise : celle-là même que devait inévitablement produire une trop longue assimilation de la production littéraire à des définitions identitaires idéologiques figées ? A force d'ignorer un référent inclassable selon les catégories descriptives consacrées, le roman maghrébin comme l'idéologie maghrébine, comme plus généralement une perception de l'interculturel à base de « différence » se sont peut-être bien laissés définitivement distancier par un référent têtue, créateur depuis peu d'une expression qui leur échappe.

### *Céline et Nadia*

Rien de tel pour le personnage féminin, qui semble bien au contraire participer dès ses débuts à l'élaboration même du texte romanesque maghrébin. On n'en sera cependant pas surpris si l'on considère, d'une part, que c'est là une constante de toute tradition romanesque, par rapport à laquelle le roman maghrébin montre relativement moins de personnages féminins. Et d'autre part, à la différence de l'émigré, le personnage féminin ne représente pas *a priori* de rupture de l'espace géographique emblématique « Maghreb ». Sauf, pourtant, s'il s'agit d'une femme étrangère, une amante française par exemple, auquel cas la différence culturelle surajoutée risquerait bien, par sa surcharge précodée, de camoufler l'étrangeté sexuelle plus difficilement dicible ?

Dans la plupart des romans « traditionnels », quel que soit leur référent culturel, le protagoniste féminin est bien souvent ce qui permet l'intrigue romanesque, fréquemment amoureuse. Dans le roman maghrébin, ce type d'intrigue se trouve surtout dans des textes à facture « classique », comme certains romans « ethnographiques » des années cinquante, ou encore des romans dits de l'« acculturation » dans les années qui suivent. Or, non seulement ces romans ne sont pas les plus nombreux dans



l'ensemble de cette production, mais de plus on va progressivement voir le protagoniste féminin quitter, avec l'intrigue amoureuse qui lui est liée, le noyau de l'action narrée, pour devenir, à l'extérieur de cette action proprement dite, l'auditrice privilégiée à laquelle l'histoire est racontée. Le personnage féminin, dans des écritures un peu plus maîtrisées que celles des débuts du roman maghrébin, deviendra ainsi destinataire supposé de la narration romanesque, laquelle deviendra à son tour parole problématique. Récit suspendu, comme celui de Schéhérazade, à la relation du narrateur et du destinataire de cette narration. A moins que ce ne soit le contraire, ou à moins encore que la relation amoureuse ne soit le récit même, que l'étrangeté et le dire se confondent.

Le roman le plus connu pour illustrer ce schéma est bien sûr *La Répudiation* de Rachid Boudjedra (1969). Le récit plus ou moins autobiographique du narrateur y est en effet explicitement présenté comme narré à l'amante étrangère. De plus, la progression chaotique de ce récit comme son existence même sont inséparables de l'évolution de la relation sexuelle du narrateur, Rachid, avec Céline. L'érotique du texte, de la narration, que soulignaient à la même époque bien des essais universitaires français ou américains, est ainsi — et avec quelque lourdeur, ce qui n'empêcha pas le succès de scandale du livre — directement montrée, débarrassée de tout mystère... Or cette différence sexuelle du narrateur et de l'allocutaire de son récit est aussi différence culturelle, que souligne le roman en commençant la narration autobiographique par le récit de ce qui manifeste la plus grande différence culturelle entre ces protagonistes : le Ramadhan. Cette différence culturelle exhibée souligne donc encore plus la tension, déjà lourde dans le roman, de l'érotique textuelle qui le fonde. Elle souligne également la rupture de l'écriture romanesque en tant que telle avec la clôture de la culture traditionnelle : dans quelle mesure le surgissement du moi autobiographique en rupture avec cette clôture n'a-t-il pas besoin de l'étai de la double différence introduite par Céline ? Mais ce dédoublement de la différence sexuelle de l'allocutaire peut apparaître aussi comme une surcharge inutile, une redondance qui souligne peut-être surtout, y compris par sa lourdeur « pédagogique », la dépendance de fait de *La Répudiation* par rapport à une lecture française de l'écriture maghrébine.

C'est pourquoi il est intéressant que dans le roman suivant du même auteur, *L'Insolation* (1972), le destinataire du récit soit une femme algérienne, Nadia, l'infirmière-chef aux seins dissymétriques. La différence qui fonde l'érotique de la narration est ainsi débarrassée de toute redondance culturelle. Elle est sexuelle uniquement, et politique peut-être, mais de toute manière elle provient exclusivement de l'intérieur du champ culturel national. Or ce passage de la différence à l'intérieur du champ culturel s'accompagne sur le plan des références littéraires de tout un jeu intertextuel avec des textes essentiellement algériens, parmi lesquels ceux de Kateb Yacine tiennent la première place. Mais s'agit-il encore de différence, au sens où la décrit traditionnellement l'idéologie, c'est-à-dire de différence entre des entités culturelles cohérentes dans

leur propre définition d'elles-mêmes comme dans celle de leur irréductibilité l'une à l'autre ? Certes non ! On est passé au contraire dans ce texte d'une convocation de la différence comme prétexte de la narration, qui était le propre de *La Répudiation*, à une distanciation du semblable, de l'identique supposés par le discours idéologique univoque, en étrangeté à l'intérieur même du champ. Seule subsiste la différence sexuelle, transformée en incongruité selon une redondance malgré tout présente, dans les seins dissymétriques de Nadia. Mais cette incongruité apparente fait partie en fait de tout un jeu ménippéen avec le corps théâtralisé des différents discours par rapport auxquels le roman s'écrit en les mettant en scène. Discours idéologiques ou discours littéraires, mais explicitement nationaux. Ainsi, l'érotique textuelle de ce roman est-elle doublement fondatrice. En se passant de la redondance culturelle de Céline allocutaire étrangère, elle rompt avec le postulat unitaire de l'idéologie qui situe toute différence à l'extérieur du champ culturel national.

Le texte de *L'Insolation* installe donc dans le champ traditionnellement perçu comme celui de l'Identique les différenciations qui sont la condition de l'érotique du texte comme d'un fonctionnement littéraire autonomisé. Il est ainsi fondateur, non seulement de sa propre autorité de roman à part entière, mais d'une perception plus globale de la littérature maghrébine de langue française comme faisceau de références intertextuelles possibles, c'est-à-dire comme TEXTE incontournable. Mais ces différenciations à l'intérieur du champ consacré de l'Identique heurtent les définitions idéologiques trop habituelles de l'Identité et de la Différence. Profondément, il me semble que ce sont ces concepts qu'il convient de réviser : l'identité culturelle est-elle autre chose, en fait, qu'un conglomerat de différences à l'intérieur même du champ culturel qu'elle proclame plus comme une finalité d'action politique que comme une réalité objective ? Mais provisoirement, je propose de déstabiliser l'assurance factice de cette opposition rhétorique de deux concepts plus que de deux réalités, en introduisant le concept d'étrangeté. Ce concept, qui n'est pas obscurci par l'histoire théorique de celui de différence, permet de suppléer à la défaillance du terme de différence pour désigner une altérité qui n'en est pas une, une rupture interne de l'identique par laquelle cet identique peut devenir productif. Car seule cette altérité interne, en quelque sorte, rendra possible cette érotique du texte en laquelle on a vu plus haut une condition de sa production, de sa fécondité. L'étrangeté, appliquée à l'écriture romanesque, désignera donc un intérieur-extérieur, d'abord, de cet allocutaire intra ou extra diégétique implicite à toute narration. Un récit s'adresse toujours à un lecteur, ou à un auditeur, que cet allocutaire soit ou non désigné explicitement par le texte. Or, pour le lecteur non-nommé comme pour Céline ou Nadia, l'une des questions qu'on pourra se poser, et qui hypothèque en partie la signification comme la portée du texte, est celle de son intériorité ou de son extériorité par rapport au champ culturel référentiel de ce texte. Le même texte sera lu différemment par un lecteur maghrébin

ou par un lecteur français, et l'on pourra se demander auquel ce texte s'adresse. Mais on s'apercevra vite que ce texte ne s'adresse jamais uniquement à l'un, ou uniquement à l'autre. Le lecteur-allocutaire est le plus souvent, selon une variation infinie de situations possibles, à la fois intérieur et extérieur par rapport au champ de significations du texte, que d'ailleurs son intériorité-extériorité, son étrangeté au sens où on vient de la définir, informe et modèle à son tour. C'est l'une des raisons pour lesquelles les meilleurs textes, comme le montrait déjà Barthes qui cependant ne parlait pas pour le fonctionnement littéraire particulier qui nous occupe ici, se prêtent toujours à plusieurs lectures, ce qui fait leur richesse et justifie davantage encore la notion d'érotique du fonctionnement littéraire.

Cette étrangeté, cet intérieur-extérieur, enfin, ne sont pas seulement la caractéristique d'allocutaires-personnes, comme Céline, Nadia, ou plus généralement le lecteur. Ils sont aussi la caractéristique de ces autres allocutaires que sont les références littéraires ou idéologiques convoquées-exhibées dans le texte, et par rapport auxquelles également il s'écrit. Dans son dialogue avec son lecteur, le texte s'adresse en fait à sa culture littéraire et idéologique. C'est dans l'écart que le texte institue par rapport à cet horizon d'attente qu'il est productif, on le sait, chez Jauss. Mais cet écart ne nous ramène-t-il pas à ce qu'on pourrait appeler de façon synthétique à présent une érotique de l'étrangeté intertextuelle ? Les notions devenues canoniques dans la critique moderne, mais dans des optiques différentes, de ménippée d'une part, d'écart d'autre part, d'érotique de l'écriture enfin, se rejoignent donc dans ce concept, qui n'est à tout prendre pas tellement nouveau, mais permet d'en finir avec une critique qui ne s'implique pas dans son objet, et s'abrite derrière une opposition entre l'Identité et la Différence depuis longtemps surannée. En ce qui concerne ce qu'il est convenu d'appeler la « littérature maghrébine de langue française », ce concept permet à la fois de mettre en question cette définition d'un champ littéraire depuis l'extérieur, par clivages culturels surannés, et de donner vie aux textes que recouvre cette définition ainsi mise à mal. D'ailleurs cette « intériorité-extériorité » ou « étrangeté », n'est-elle pas également celle de cette littérature problématique par rapport à son espace référentiel, le Maghreb ? Mais ce n'est que grâce à cette étrangeté, précisément, que cette littérature devient effectivement féconde, dans un dialogue avec ce référent qui serait impossible depuis l'intérieur d'une clôture sur l'identité. Véhicule majeur de définition de l'Identité, la littérature ne vit que dans un vacillement des identités et de leurs marges. Toute délimitation rigoureuse des frontières signifierait la mort des champs culturels ainsi artificiellement délimités et enclos.



## Marie et Chabha

Dans une certaine mesure l'abandon de la différence culturelle redondante de Céline pour la seule étrangeté sexuelle de Nadia comme fondement de l'érotique narrative, peut donc être lu comme l'affirmation d'une maîtrise littéraire grandissante de l'auteur de *La Répudiation* et de *L'Insolation*, à une époque où par ailleurs la littérature maghrébine de langue française en général n'a plus à quêter une reconnaissance qu'elle a depuis longtemps acquise dans l'opinion. On peut donc se demander si ce mécanisme s'annonçait déjà, vingt ans plus tôt, lors des débuts de cette même littérature, dans un contexte de dépendance culturelle non encore dépassée. On sait, ainsi, que l'écriture de Feraoun est souvent présentée par les lectures idéologiques comme aliénée, parce qu'elle recourrait ingénuement aux modèles d'une écriture française apprise. Mais si l'on revient à cette écriture en dépassant le système de valeurs civilisationnelles et scripturales explicites de l'auteur, pour étudier plus profondément la fonction des personnages dans la narration, tant dans l'histoire racontée que dans la production de celle-ci, que trouve-t-on ? L'exemple de *La Terre et le Sang* (1954) me semble particulièrement bien illustrer mon point de vue, dans la mesure où ce roman nous présente à la fois un ancien émigré, Amer, comme héros masculin, et deux héroïnes féminines dont l'une, française d'origine, peut être lue dans un statut de différence comparable à celui de Céline chez Boudjedra quinze ans plus tard, et dont l'autre, Chabha, rejoint par sa différence sexuelle et le scandale de sa liaison non-licite avec Amer une étrangeté féminine qui n'est certes pas celle de Nadia, car le récit ne s'adresse pas à elle, mais est cependant comparable.

Ces trois personnages sont, de trois façons différentes, à la fois intérieurs et extérieurs par rapport au champ identitaire du village. Amer l'est en tant qu'ancien émigré, même si dès son retour ce passé est apparemment gommé, n'est plus « qu'une parenthèse impuissante à changer le sens général d'une phrase ». Pourquoi, en effet, avoir signalé ce passé dans le portrait du personnage ? Est-ce uniquement pour expliquer qu'il revienne avec Marie, la Française ? N'est-ce pas plutôt pour le mettre dans cette situation de différence qui n'en est pas une, d'« intérieur-extérieur », ou encore d'étrangeté, qui lui permettra de devenir personnage romanesque ? De la même façon, Dehbia, dans *Les Chemins qui montent* (1957) est en quelque sorte prédestinée à devenir héroïne de roman par sa semi-marginalisation comme chrétienne : son éducation par les Sœurs équivaut ainsi à l'émigration d'Amer. Elle est une marque qui lui permet de jouer ensuite dans le village un rôle romanesque. D'ailleurs chez Mammeri (*La Colline oubliée*, 1952) le schéma est comparable puisque Mokrane devient héros romanesque grâce à son séjour *passé* en France, qui lui fait tenir dans le village un rôle non-prévu par les codes du lieu : aussi peu prévu que l'écriture romanesque à laquelle peut faire penser la situation d'étrangeté du personnage, qui fait pourtant partie intégrante d'un village redevenu son seul univers. On pourrait géné-

raliser l'observation : c'est bien leur étrangeté qui permet aux héros des romans de facture traditionnelle d'avant 1962 de faire vivre ces romans, dans une étrangeté qui est aussi celle de l'écriture romanesque maghrébine de langue française. Et ceci n'est pas lié au seul courant « ethnographique » des années cinquante : l'observation vaut tout aussi bien pour les romans de Malek Haddad ou d'Assia Djebar, et même pour *Le Passé simple* (1954) de Driss Chraïbi au Maroc. La perspective de Kateb Yacine, dans *Nedjma* (1956), n'est plus la même : mais c'est grâce à un bouleversement radical de l'écriture. Plus que ce miroir de l'« acculturation » des intellectuels maghrébins, à laquelle une lecture paresseusement dénotative réduit la semi-marginalité de ces héros, cette dernière est donc une nécessité romanesque, ou encore ce qu'on pourrait appeler une matrice narrative. Si la description sociologique avait été la seule motivation des écrivains, ils auraient utilisé des personnages moins marginalisés, et donc plus « représentatifs » ; et surtout, ils auraient écrit des essais, et non des romans.

Le personnage de Marie, dans *La Terre et le Sang*, est en quelque sorte un « produit » narratif idéologiquement cohérent avec l'étrangeté d'ancien émigré d'Amer. Sa différence culturelle de Française peut ainsi apparaître, dans sa cohérence avec le passé d'Amer, comme une sorte de parcours narratif obligé comparable à la présence de Céline chez Boudjedra, dans une redondance idéologique du même ordre, même si Marie n'est pas allocutaire du récit. Mais ne peut-on établir un parallèle entre l'entrée de Marie dans l'univers du village, alors qu'elle vient d'un extérieur radical, et celle du « touriste » dont le regard sur ce village depuis le même extérieur radical est convoqué dans la description initiale, comme il l'était déjà dans celle qui ouvrait *Le Fils du pauvre* ? Seulement, les nécessités d'une narration qui se justifie comme dire du lieu, et non de ses extérieurs, vont très vite résorber cette double différence parasitaire par rapport à l'objet local véritable du roman. Le touriste supposé et la différence de Marie disparaissent comme d'inutiles préalables oratoires, et s'il ne reste rien du touriste, Marie deviendra plus kabyle que les Kabyles. Sa différence, comme le passé d'Amer, va être subvertie par la logique d'un récit qui dit avant tout le lieu. La question sera donc de savoir pourquoi Feraoun a ressenti la nécessité de cette différence, avant de la subvertir. On tentera d'y répondre après avoir parlé de Chabha.

Chabha en effet n'est pas différente du groupe, du village, au départ. Mais sa liaison amoureuse avec Amer la marginalisera. Son parcours est donc rigoureusement inverse de celui de Marie. Là où Marie en s'assimilant perd sa différence, mais aussi son statut d'héroïne centrale, Chabha en se marginalisant par une liaison amoureuse non licite se place dans une situation d'intériorité et d'extériorité à la fois qui lui permet de devenir héroïne romanesque. Là où Marie perd sa différence, Chabha gagne son étrangeté, laquelle lui permet de devenir héroïne. Etrangeté double, donc : celle d'une femme se plaçant en rupture des normes de son groupe par son aventure amoureuse, mais celle d'une femme se plaçant également dans une rupture tout aussi importante par rapport

à ce même groupe en devenant personnage de roman. Et l'on oublie trop souvent que c'est la seconde qui produit la première, et non l'inverse. La différence initiale de Marie lui aurait permis de devenir personnage romanesque sans que la clôture identitaire du village n'en souffre : simplement, elle n'aurait pas été intégrée. Mais le roman n'aurait pas été le roman de ce village, dans la mesure où le village n'y aurait pas été perçu à travers la crise de valeurs qu'entraîne l'effraction de Chabha, et qui seule permet au village aussi de devenir protagoniste romanesque, signifié privilégié. L'entrée du village dans l'écriture romanesque ne peut se faire que par l'intermédiaire d'une rupture dans le système clos de ses valeurs, par l'intermédiaire d'une crise introduite par la césure que Chabha seule peut provoquer au plus intime du « noyau de l'être » collectif dont elle est issue à la différence de Marie, et qu'elle représente plus que les protagonistes masculins en tant que femme. Seule la fêlure introduite par Chabha-femme dans ce noyau de l'être que son silence, comme son devoir traditionnel de ne pas être objet de paroles, ont pour rôle de préserver, permettent l'entrée du village comme objet (et donc comme perte de son être profond) dans l'écriture romanesque. L'écriture romanesque est une parole indécement adressée à l'extérieur, et dont le dire réaliste impudique dévoile, par la nature même de cette écriture romanesque, ce que le dire clos de l'identique commande de passer sous silence : l'être le plus intime et le plus vrai. Chabha est donc la condition même d'un récit romanesque véridique du lieu. Mais elle l'est grâce à la perte du silence constitutif, en quelque sorte, de l'identité close. Le roman est effraction que seule la rupture de Chabha rend possible, grâce à son étrangeté féminine *dans* l'identique le plus profond. La différence redondante de Marie n'aurait pas permis ce récit, si Marie en avait été héroïne. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles quinze ans plus tard Céline, encombrée d'une même différence redondante, sera allocutaire du récit de Boudjedra, et non protagoniste à l'intérieur de ce récit.

Pourquoi, alors, Feraoun a-t-il conservé ce personnage de Marie ? La comparaison esquissée plus haut avec le « touriste » fictif du point de vue duquel se fait la description peut ici nous aider. Selon une approche idéologique, ce « touriste » est un indice du point de vue « aliéné » de Feraoun sur sa Société, et cette « aliénation » se confirme lorsqu'on examine les références culturelles auxquelles Feraoun fait appel, et les modèles littéraires utilisés par son écriture. Mais cette lecture idéologique ne s'interroge pas sur le statut du langage romanesque en tant que tel, et plus précisément celui de la description réaliste, par rapport à cette Société. L'extranéité en effet qu'il convient d'examiner ici n'est peut-être pas tant celle des valeurs culturelles auxquelles Feraoun fait référence, ni celle de la langue française et de son humanisme sous-jacent qu'il est aisé de localiser, que celle du genre romanesque et de l'attitude descriptive en tant que telle, qui suppose nécessairement un allocutaire extérieur au champ décrit, dont on épousera donc naturellement le point de vue si l'on vise à la lisibilité, sauf à brouiller ce point de vue par une écriture éclatée, ce qui n'est pas, certes, le propos de



Feraoun. Dans quelle mesure donc ne peut-on pas lire le personnage de Marie comme une manifestation indirecte de cette extranéité inévitable d'une écriture romanesque et de ses allocutaires « naturels », par rapport à l'espace du village dans lequel le roman, non seulement ne répond à aucune tradition culturelle, mais apparaît de plus comme une effraction mortelle pour la clôture sur l'Identique des valeurs constitutives d'une cohérence de cet espace ? Marie vient de l'extérieur, comme la parole romanesque, mais depuis sa différence, elle se fonde finalement au plus profond de l'Identique, jusqu'à devenir, on l'a vu, plus kabyle que les Kabyles, mais disparaître du même coup comme héroïne de roman. C'est cependant la différence de l'écriture romanesque, parallèle à la sienne, tout comme l'étrangeté d'Amer, qui permettront à Chabha de devenir cette héroïne que Marie ne peut plus être lorsqu'elle résorbe ainsi sa différence. Et de la même façon c'est la différence de l'écriture romanesque qui permettra à ce noyau de l'être que révèle son effraction, parallèle à celle de Chabha, d'être dit, et perdu à la fois. Chabha devient héroïne romanesque, le récit romanesque révèle le village au plus intime, parce que Marie comme le genre romanesque sont venus depuis leur différence radicale introduire dans la conscience des villageois ce recul, cette étrangeté par rapport à leur quotidien qui seuls permettent à ce quotidien d'être dit, même si c'est au prix de sa perte. L'étrangeté féminine, qu'elle soit doublée d'une différence culturelle comme celle de Céline ou de Marie avant son assimilation à la Kabylie, ou qu'elle soit comme celle de Nadia ou de Chabha inhérente au champ de l'Identique, rejoint donc l'étrangeté du roman maghrébin de langue française comme écriture. Comme elle, elle permet le dire d'une identité jusqu'ici close par son évidence interne, et le silence qui la scellait. Mais dire l'identité est peut-être, ainsi, médiatiser sa perte. Et c'est peut-être aussi pourquoi cette écriture s'est constituée avec l'entrée de son référent dans la crise, et la modernité.

### *L'émigré et la mère*

Si nous revenons de la femme à l'émigré pour lire les deux meilleurs romans maghrébins dont il soit jusqu'ici le héros, à savoir *La Réclusion solitaire* (1976) de Tahar Ben Jelloun, et *Habel* (1977) de Mohammed Dib, nous constatons, pour le premier surtout, une productivité sémantique de l'étrange assez comparable à ce qui vient d'être dit des personnages féminins chez Feraoun. L'étrangeté productrice est ici celle d'une action extraordinaire assumée comme telle pour dire plus sûrement l'ordinaire le plus intime du déracinement et de la solitude. Car même si l'histoire racontée par *La Réclusion solitaire* est issue peut-être d'un des cas bien réels que l'auteur a rencontrés dans sa pratique de psychiatrie sociale, et relatés en partie dans *La Plus haute des solitudes* (1977), elle n'en est pas moins fort éloignée de ce à quoi s'attacherait une sociologie généralisable : l'histoire d'un immigré « meurtrier » d'une image en papier

n'est certes pas quotidienne, et ne « fait pas sérieux » pour certains. Mais précisément ce cas limite, en ce qu'il n'est pas encombré par la description sociologique « réaliste », et en ce qu'il échappe de ce fait aux clichés idéologiques préconstruits ou redondants, permet par le biais d'une écriture plus poétique que descriptive d'atteindre le vécu intime le plus rebelle aux descriptions toutes faites. Non pas en le décrivant, mais en le suggérant, en l'induisant à travers un parti-pris poétique non-réaliste affiché. L'extériorité, ou l'étrangeté exhibée d'une histoire extraordinaire et d'une écriture non-réaliste s'avèrent ainsi bien plus efficaces qu'un dire descriptif qui n'arrive jamais à camoufler totalement l'extériorité de son langage par rapport à l'espace qu'il prend pour objet. La surprise de cet extraordinaire est donc, d'une certaine manière, comparable à celle de la présence de Marie dans le village kabyle de Feraoun. Elle utilise l'extériorité ostensible du dire poétique pour manifester ce qui ne peut l'être que depuis cette extériorité. Selon un procédé d'écriture comparable, et malgré le « prière d'insérer » aberrant du livre, Habel n'a rien d'un « émigré de base », tel que le conçoit la sociologie. Il est au contraire le prétexte non-réaliste à une mise en scène de préoccupations métaphysiques de l'auteur, qui ne sont en rien spécifiques à l'émigration, mais auxquelles la ville de Paris telle que Habel peut la percevoir fournit un espace de représentation symbolique idéal, par la distorsion du réel, entre autres, qu'elle permet. Mais depuis cette description non-réaliste précisément, le roman suggérera la violence vécue d'une situation de façon bien plus drue qu'aucune description sociologique n'aurait pu le faire. Ces deux romans manifestent, ainsi, l'indicible, en se servant des mots pour dire ce qui dans une description échapperait toujours aux mots. En rompant sciemment l'illusion réaliste, en assumant et utilisant l'étrangeté de leur parole d'écrivains par rapport à son objet aphasique, ils donnent parole au plus profond qui jamais ne pourra se dire dans un langage qui prétendrait y « coller ».

D'ailleurs le procédé est depuis longtemps familier à ces deux écrivains comme à tous ceux qui, parmi les plus grands, cherchent à donner voix aux couches traditionnellement aphasiques de la société. Dès *L'Incendie* (1954), Mohammed Dib donnait voix à des paysans algériens dont l'écriture romanesque de toute manière n'aurait jamais pu approcher le langage, en leur prêtant un langage poétique qui exhibait déjà son non-réalisme. Il suggérait ainsi la naissance d'une parole paysanne avant le développement des maquis dans les campagnes de son pays, bien mieux que n'aurait pu le faire une description réaliste teintée de l'idéologie qui était pourtant celle de l'auteur. Quant à Tahar Ben Jelloun, ne prêtait-il pas dans *Harrouda* (1973), sa propre voix à une parole supposée de la mère, qui de toute façon, narrant ce qu'elle y narre, aurait été scandale impensable si l'on avait pu croire un seul instant qu'il s'agissait bien de la parole réelle de la mère du narrateur ? L'efficacité idéologique de cet « Entretien avec ma mère » aurait été dans ce cas inverse, par le scandale de la prise de parole publique la plus illicite, de celle escomptée. Car le roman, en langue française de surcroît, est un espace public où la parole

de la mère, parole la plus intime et la plus inviolable, est nécessairement une parole suppliciée. C'est le point commun entre *Harrouda* et *La Réputation*. Mais là où dans le roman de Boudjedra la mère est personnage-objet pour la parole-profanation d'un fils-narrateur qui la sacrifie en la racontant, dans celui de Ben Jelloun elle est au contraire glorifiée par la rupture qu'introduit une parole qui lui est prêtée par le narrateur, mais dont l'auteur montre que c'est lui, en fait, qui parle. Dès lors la poésie qui signe le non-réalisme signale aussi la tendresse, et la glorification implicite loin de tout scandale trop facile. Et cette parole ainsi irréalisée de la mère n'en signale que plus le scandale de l'interdit qui la frappe, mais sans le dire, et sans se mettre elle-même dans une situation qui lui enlèverait toute crédibilité. Pour une glorification-effraction comparable, Chraïbi dans *La Civilisation, ma mère* (1972) utilise, quant à lui, le registre tout aussi tendre d'une fantaisie burlesque à l'irréalisme encore plus affiché, qu'il réutilisera systématiquement pour donner voix aux personnages mythiques de ses derniers romans, et particulièrement dans *Naissance à l'aube* (1986). Le scandale de la parole de la mère dans l'espace public du roman, au lieu de cette non-crédibilité que lui conférerait l'illusion réaliste crue, devient ainsi signifiant. Il installe donc une rupture littéraire, et non référentielle, du champ de l'Identique, comparable par le scandale et sa productivité sémantique, à celle de la liaison non licite d'Amer et Chabha chez Feraoun. Dans tous les cas la surprise de l'étrangeté ouvre la clôture de l'Identique pour en permettre le dire.

Dans tous ces exemples, et à travers des traitements littéraires différents, la mère est donc dans une situation d'étrangeté qui souligne la question de la possibilité même de sa parole, et acquiert de ce fait une efficacité idéologique, non par l'énoncé discursif, mais grâce à la suggestion par l'étrangeté. Or cette étrangeté était déjà celle de la parole paysanne dans *L'incendie* de Dib, ou de toutes les « Paroles voilées » auxquelles *Harrouda* se propose de donner voix, non pas telles qu'en elles-mêmes, mais grâce à un dire poétique d'autant plus efficace qu'il montre qu'il n'est pas le leur, et indique l'exclusion mieux qu'un réquisitoire. Or, en plus de l'efficacité idéologique, cette exhibition de l'étrangeté d'un dire prêté crée aussi une tension entre la parole romanesque et son objet qui sera un élément essentiel de l'érotique du texte. La tension romanesque qui fait exister le récit vit aussi de cet écart entre la parole et son objet, comme de son exhibition implicite de l'inefficacité d'un dire idéologique « réaliste ».

Université Paris Nord.



REFERENCES DES TEXTES CITES

- KHATIBI Abdelkebir, *La mémoire tatouée*, Paris, Denoël, 1971.  
CHRAIBI Driss, *Les Boucs*, Paris, Denoël, 1955.  
BOUDJEDRA Rachid, *Topographie idéale pour une agression caractérisée*, Paris, Denoël, 1975.  
BEN JELLOUN Tahar, *La Réclusion solitaire*, Paris, Denoël, 1976.  
DIB Mohammed, *Habel*, Paris, Le Seuil, 1977.  
BOUDJEDRA Rachid, *La Répudiation*, Paris, Denoël, 1969.  
BOUDJEDRA Rachid, *L'Insolation*, Paris, Denoël, 1972.  
FERAOUN Mouloud, *La Terre et le Sang*, Paris, Le Seuil, 1954.  
FERAOUN Mouloud, *Les Chemins qui montent*, Paris, Le Seuil, 1957.  
MAMMERI Mouloud, *La Colline oubliée*, Paris, Plon, 1952.  
CHRAIBI Driss, *Le Passé simple*, Paris, Denoël, 1954.  
YACINE Kateb, *Nedjma*, Paris, Le Seuil, 1956.  
FERAOUN Mouloud, *Le Fils du pauvre*, Paris, Le Seuil, 1954 (1<sup>re</sup> édition, à compte d'auteur : 1950).  
BEN JELLOUN Tahar, *La plus haute des solitudes*, Paris, Le Seuil, 1977.  
DIB Mohammed, *L'Incendie*, Paris, Le Seuil, 1954.  
BEN JELLOUN Tahar, *Harrouda*, Paris, Denoël, 1973.  
CHRAIBI Driss, *La Civilisation, ma mère*, Paris, Denoël, 1972.  
CHRAIBI Driss, *Naissance à l'aube*, Paris, Le Seuil, 1986.



## LE MYTHE DE HAJAR

Yamina FEKKAR

Toutes les civilisations ont des mythes qui révèlent les structures mentales et la mémoire collective des hommes. Lire et décoder un mythe, c'est aussi tenter de comprendre les façons d'être, les comportements humains des hommes et des femmes qui s'en réclament.

L'histoire de Hajar appartient à l'origine du monothéisme abrahamique puisqu'elle donna à Abraham son premier fils, Ismaïl. Celui-ci devint l'ancêtre de tous les Arabes, et par là, Hajar est donc la matriarche du monde arabo-musulman.

Si la Bible lui consacre quelques lignes, le Coran n'en parle pas (alors qu'il nous transmet les noms et récits de vie de la descendance de Sarah — première femme d'Abraham — et de son fils Isaac). La Tradition Historique (*sunna*) veut qu'il n'y eût pas de prophète entre Ismaïl et Mohammed<sup>1</sup>, mais historiquement et psychologiquement cette longue parenthèse dans le lignage et le silence abyssal de deux millénaires nous interpelle, en ce qu'il semble constituer autour d'une logique de l'occultation et de la censure, une partie de l'inconscient du monde arabo-musulman. Je donnerai de ce silence une interprétation personnelle à partir d'une recherche basée sur une hypothèse : le secret de ce silence n'est-il pas dû à la nature de la relation entre Abraham et Hajar ?

Quel est l'histoire ?

Abraham est né à Hur (ou Ur), en Mésopotamie. Dès son jeune âge, inspiré par Dieu, il se rebelle contre son roi et son père, polythéistes et idolâtres. Après plusieurs démêlés avec ceux-ci il reçoit de Dieu l'ordre de quitter le pays (l'exode d'Abraham se situe vers 1850 avant J.-C.) :



« Quittes ton pays, ta parenté et la maison de ton père pour le pays que je t'indiquerai... » (Genèse 12-1) <sup>2</sup>.

« Vas pour toi, de ta terre, de ton enfantement, de la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir » (Genèse 12-1) <sup>3</sup>.

« Oui je vais aller vers mon Seigneur, il me guidera » (Coran XXXVII/99) <sup>4</sup>.

De ces trois citations, qui se ressemblent et se complètent, nous relevons ceci : « Vas pour toi... vers le pays que je t'indiquerai », pour « aller vers mon Seigneur » souligne la sourate coranique.

Le pays à atteindre est Canaan (Palestine) décrit dans la Bible comme celui où « coulent le lait et le miel ».

Le miel symbolise la connaissance mystique et la révélation à l'initié et, dans la pensée analytique moderne, il est le symbole du Moi supérieur ou Soi, en tant que dernière conséquence du travail intérieur sur soi-même <sup>5</sup>.

Or, sur le chemin vers Dieu, le premier vœu qu'émet Abraham est : « mon Seigneur accorde-moi un fils qui soit juste » (Coran XXXVII/100).

Est-ce dire que la recherche de Dieu va passer par le corps de la femme ?

Abraham quitte donc son pays accompagné de sa femme, Sarah (qui est sa demi-sœur selon la Bible, sa cousine germaine pour les musulmans), et se dirige vers l'Egypte. Là Pharaon, frappé par la beauté de Sarah, fait mander Abraham qui, craignant pour sa vie dit : « elle est ma sœur ». Il insistera auprès d'elle : « dis que tu es ma sœur » <sup>6</sup>. Puisque désignée comme sœur, Pharaon « étendit sa main sur elle » <sup>7</sup>. Sarah fait ses ablutions et ses prières en demandant à Dieu de protéger son vagin, « *faragy*, dit-elle, sauf pour mon mari ».

Pour la pénétrer, Pharaon « dut forcer en sautant sur ses pieds », sans satisfaction, apparemment, puisque « sa ma sécha par trois fois », rapporte Ibn Katir.

Ces échecs répétés permirent à Pharaon de découvrir le subterfuge sur le statut de Sarah et de la renvoyer à Abraham comblée de bontés et de présents dont une servante du nom de Hajar.

Que penser de cet épisode et de la *rujula* (virilité) d'Abraham ? Alors qu'en homme inspiré, il a triomphé des épreuves imposées par Nemrod, en Mésopotamie <sup>8</sup>, il n'hésite pas, par crainte pour sa vie, à ruser avec la loi de l'échange : il offre la femme pour garder la sœur illustrant que, « dans le dialogue matrimonial des hommes, la femme n'est jamais purement ce dont on parle » <sup>9</sup>. Mais, si la femme est « sœur », l'image de la sœur renvoie également à la mère indiquant que, se réfugiant derrière ces images au féminin, Abraham n'a pas encore rompu avec ses attaches premières pour « aller vers lui-même » pour s'accomplir, et la mesure de cet inaccomplissement nous est donnée par la stérilité qui frappe son mariage avec Sarah.

Sarah est stérile mais, « chaque femme, nous dit encore Lévi-Strauss, conserve une valeur qui tient à son talent avant et après le mariage, à tenir sa partie dans un duo »<sup>10</sup>. Et ce sont les qualités de la femme du clan et du sang qui vont inspirer à Sarah le moyen de sauver Abraham de la mort sociale que représente l'absence de descendance : elle invite son époux à prendre Hajar, sa servante.

Hajar est aussitôt enceinte ; son corps plein de vie, témoin conquérant de l'étreinte virile, va déstabiliser Sarah. Exprimant fièrement sa joie, Hajar transgresse son statut de servante soumise, ce qui atteint Sarah à un double niveau : son autorité institutionnelle mise en cause estompe son image de « sœur » et lui fait découvrir la femme qu'elle est, frustrée du plaisir qu'exprime la grossesse. Rendue jalouse, Sarah fera serment selon Ibn Katir, de mutiler sa rivale en « lui coupant trois membres » (membres, selon la traduction ancienne désignant n'importe quelle partie du corps). Hajar est malmenée, elle fuit la maison d'Abraham et se réfugie près d'une source sur le chemin de Shur. Là, l'intervention d'un ange la fait revenir sur sa décision et, l'exhortant à la soumission, lui annonce la naissance d'un fils au prénom d'Ismâïl (Ismâïl dont la racine du mot est : *çama'a* qui signifie « entendre »). Hajar « entendit » et, se soumettant au message divin, elle retourna vers Abraham.

Après la naissance d'Ismâïl, plusieurs événements vont se dérouler (l'ordre chronologique étant différé dans la Bible et les récits arabes, nous les avons ordonnés pour la clarté de l'exposé) :

- la transformation d'Abraham et sa circoncision,
- la circoncision de Hajar,
- l'annonce de la naissance d'Isaac,
- l'exil de Hajar.

Qu'apporte Ismaïl à Abraham ?

Tout d'abord, l'accomplissement de la promesse transmise par l'ange : « nous lui avons annoncé un garçon doux de caractère » (Coran XXXVII/101). Et, la douceur de l'enfant renvoie Abraham à la jouissance du jeune corps consentant et offert de Hajar. Ce jouir des sens va, en se transcendant, avoir du sens, car Abraham a accompli une étape nouvelle à l'accession de son être : avec Hajar il a atteint la plénitude de l'existence sociale, un statut d'homme capable de léguer une parole/loi, jusque-là emprisonnée, dans le silence de la stérilité : il est père. Son épanouissement se traduira par une nouvelle identité : dénommé Abram jusque-là dans la Bible, il devient Abraham « père d'une multitude » ; en effet, Ismaïl et Isaac (fils de Sarah, né treize ans après) vont faire connaître jusqu'à la fin des temps, à travers une descendance prolifique : l'unicité de Dieu.

Le nouvel état psychique d'Abraham s'inscrit dans son corps par le sang : « Dieu dit à Abraham : tu observeras mon alliance toi et ta race après toi, de génération en génération... vous ferez circoncire la chair de vos prépuces » (Genèse 17/20). Et depuis, juifs et musulmans respectent majoritairement ce rite d'appartenance. Pour les musulmans,

ce rituel est inscrit dans une mémoire collective archaïque car nulle révélation coranique ne l'impose canoniquement<sup>11</sup>.

Au niveau des symboles, le prépuce, ce cercle de chair, matérialiserait, dans « la pensée africaine primitive, l'âme femelle de l'homme. La circoncision, en supprimant l'ambivalence originelle, confirmerait l'homme dans sa polarisation sexuelle »<sup>12</sup>.

Parallèlement, dans certains pays d'Islam, la pratique de l'excision (ablation du clitoris, représentation masculine) renverrait au même principe si elle n'était témoin d'une interprétation abusive du point de vue de l'Islam qui recommande « d'effleurer, de laisser une trace, un tatouage et non de mutiler »<sup>13</sup>.

Cette pratique est enracinée dans l'odyssée de Hajar. Nous savons que Sarah, jalouse, avait prêté serment « de lui couper trois membres » ; or, ne sachant quelle partie du corps choisir, c'est Abraham qui ordonna de lui percer le lobe des oreilles et de la circoncire (Ibn Khatir). Pour Tabari<sup>14</sup>, c'est Sarah qui décida de la circoncire afin de « l'empêcher de rechercher les hommes », ce qui nous indiquerait qu'elle l'excisa. Quoi qu'il en soit, le but était de la rabaisser (*fakhfadaha*), de la remettre à sa place. Quelle place ?

Si on garde à l'esprit que, dans l'inconscient arabe<sup>15</sup>, une femme capable de jouissance engendre des garçons, on comprend que le vécu de l'acte sexuel de chacun des partenaires puisse déterminer un certain trouble : pour l'homme, l'accomplissement est une fin alors que la femme affiche par sa grossesse une puissance de vie créatrice<sup>16</sup>.

Dans ce défi infra-verbal, la main du patriarcat signifiera au corps qui parle trop clair, les signes de la soumission. Hajar aura les oreilles percées.

En interprétant ces signes nous voyons que : « le trou par sa forme ronde renvoie au réceptacle attaché au sexe féminin et l'acte de percer l'oreille constitue symboliquement un acte d'appropriation, mais aussi d'engagement réciproque par l'accord des partenaires<sup>17</sup>. Hajar, en se soumettant à Abraham, engageait aussi sa soumission au monothéisme, complétant le double symbolisme de l'oreille : organe sexuel mais aussi, celui de l'intelligence cosmique.

Mais, par la circoncision/excision, voulue par Sarah, c'est Hajar, femme, qui est condamnée en tant qu'être désirant, induisant l'ébauche d'une relation duelle faite d'échange et de réciprocité. Cela constitue un danger pour le jeu du consensus dans l'alliance endogamique (Abraham/Sarah) et un danger aussi du point de vue philosophique pour l'ascèse d'Abraham à la poursuite d'un rapport singulier avec le Tout Puissant.

Et Ibn Katir de conclure cette phase de l'histoire par : « elle fut la première femme aux oreilles percées, la première femme circoncise, et dit-il : *thaoualet dailaha*, ce qui signifie littéralement : « sa queue s'allongea ». Expression sybilline, que nous traduisons en choisissant parmi les différents sens possibles : « elle y gagna en puissance », ce que, dans la perspective religieuse, nous entendons par « celui qui est



rabaissé sera élevé »<sup>18</sup>. Quoi qu'il en soit, Hajar fut expulsée et laissée dans le désert avec son fils âgé de deux ans.

L'image qu'offre cette première famille monothéiste, fondée sur les règles d'un patriarcat abrupt est celle de l'association/dissociation. Sarah est renvoyée pour un temps encore au silence de la stérilité, Abraham, à la poursuite solitaire d'un Dieu exigeant, Hajar, confrontée à l'épreuve de vérité, celle du désert, et Ismaïl, en quête de père.

Socialement, cette famille constituée autour d'un impératif clanique et tribal, support de l'ordre social, déterminera des liens domestiques soumis à un constant rapport de forces : l'homme disant la Loi, la femme âgée la faisant subir à la plus jeune et l'enfant sacrifié à la gloire du père absent. Cette institution familiale fut celle du milieu humain qui dominait la péninsule arabique quand fut prêché l'islam<sup>19</sup>, et dont l'esprit marque encore ceux des juristes qui continuent, au nom de la tradition et du respect de l'identité, à consulter obsessionnellement les textes sans en dégager l'esprit qui animait le Prophète dans ses paroles et ses actes<sup>20</sup>.

Mais revenons à Hajar...

Hajar fut abandonnée dans le désert. Lorsqu'elle n'eut plus de vivres, elle gravit les collines Çafa et Marwa qui étaient proches, scrutant l'horizon en quête d'une aide. Mais personne en vue. Après la septième ascension, entendant un cri, elle revint vers son fils et découvrit la source de Zem-zem. Son premier geste fut d'élever un petit monticule de terre pour circonscrire la source et, sans ce geste, commente l'histoire sainte, Zem-zem aurait donné naissance à un des plus grands fleuves du monde à cause de la bénédiction attachée à Ismaïl.

Cette glose induisant par un subtil glissement l'idée que le salut de la femme est dépendant de sa fonction biologique : le fils béni sauve sa mère qui n'est plus nommée que par le vocable *oum Ismaïl* (mère d'Ismaïl). Dans le désert, cette source attira des oiseaux, ces baliseurs de l'horizon qui indiquent les points d'eau aux bédouins itinérants, en l'occurrence la tribu de Djorhom. Ceux-ci arrivèrent et, en échange de la présence constante de quelques-uns d'entre eux auprès de Hajar et son fils, ils purent utiliser l'eau. Ismaïl grandit, apprit d'eux ce qu'il fallait apprendre, notamment la langue arabe, il épousa une fille des leurs et... Hajar mourut.

L'histoire sainte est très elliptique sur le Çafa et Marwa, toujours rappelé dans un des rituels du pèlerinage à La Mecque et qui consiste à faire sept allers et retours le long d'une allée. Cette horizontalité symbolise à nos yeux les conditions de la soumission de Hajar et de toutes les femmes de sa descendance à l'ordre patriarcal, mais une lecture plus approfondie nous offre d'autres perspectives car : « le Çafa et Marwa comptent vraiment parmi les choses sacrées de Dieu » (Coran II/158).

## Çafa et Marwa

Sans vivres, sans la moindre présence végétale ou animale, dans la nudité et l'immensité du désert, Hajar, vouée à une mort certaine, va graver ces deux collines et, dans un combat singulier, scruter l'horizon en quête d'une aide providentielle.

Rien ne s'annonce, seule la chaleur accablante emprisonne le silence. La nuit succède au jour, sept fois recommencée, dans la mouvance de l'ascension/élan et de la descente/plongée souterraine de la pensée. La recherche éperdue de Hajar va s'enraciner dans le flux de l'intuition et, par la jonction de la quête active et des éléments immobiles, une alchimie s'opère : les mots deviennent signes et le nom signe du destin.

Hajar<sup>21</sup> dont la racine du mot est *hajara* qui veut dire « séparer, dissocier, quitter une terre pour une autre, exiler »<sup>22</sup>. D'une façon plus générale, les Arabes qualifient de *hijra*, toute chose qui dépasse ses limites<sup>23</sup>. Ce que nous traduisons par « aller au-delà de ce que l'on attend de quelqu'un ou de quelque chose ». Une limite est aussi une barrière ou frontière sécurisante. Or, Hajar a dû quitter ses père et mère, son maître Pharaon et l'homme-prophète qui lui a donné un enfant, donc rompre avec des situations communes pour se retrouver dans la fournaise (*hajir*, au moment où la chaleur est au plus fort) et la solitude d'un tête-à-tête avec elle-même à la recherche d'un sens, à défaut d'une aide. Lentement, par le mouvement ascensionnel et descendant du Çafa, dans le tumulte et le bouleversement des sentiments, les éléments ne restent plus muets, l'esprit de la matière s'exprime. El Çafa, « ce rocher lisse sur lequel rien ne pousse »<sup>24</sup>, dur, compact, est le symbole du poids écrasant de la terre<sup>25</sup> et les désirs terrestres qui affleurent sont cueillis par le mot (*çafa*) qui invite à clarifier, filtrer, rendre limpide. Le message s'éclaire et se renforce par le Marwa, dont la racine (*marou*) indique qu'il s'agit de quartz « symbole de l'élément céleste dans les initiations »<sup>26</sup>. Cette pierre que « Dieu a honorée en la plaçant près de La Mecque » fait, par sa brillance, jaillir le feu et renvoie à la fulgurance intérieure d'une vision vérité/réalité (*el haq el moubîn*). Cette pierre est aussi tranchante et, comme telle, principe actif modifiant la matière passive.

Hajar vient donc de vivre l'accomplissement du cycle du renouvellement que suggérerait le chiffre sept, nombre faste symbole de perfection<sup>27</sup>.

En découvrant un état spirituel nouveau, celui de la connaissance supra-sensible (*Ghayb* ou *bâtin*), elle accède à une dimension d'élue, « que Dieu bénisse Oum Ismaïl », dira le Prophète<sup>28</sup>. Dans l'immobilité de la *sakinah* (paix divine qui demeure dans le cœur), Hajar découvrit : qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre Dieu et sa créature et trouva, seule, ce que Abraham cherchait à atteindre au prix de l'immolation de sa féminité.

Que dit cette histoire aujourd'hui, telle qu'elle nous est transmise par l'enseignement dogmatique ?

Lorsqu'on interroge certains immams (donc la *vox populi*) sur la famille d'Abraham, c'est le nom de Sarah qui est cité d'abord avec le commentaire : « elle était très belle... et Pharaon ne put la posséder », quant à Hajar, plus laconiquement : « elle fut la mère d'Ismail ». Ce que furent, pour cette femme, l'outrage de la mutilation, la démarche spirituelle et ses prolongements, sa relation aux bédouins de Djorhom n'intéresse pas, même au titre de l'histoire.

Ayant tout perdu jusqu'à son nom au profit de son rôle, condamnée, exilée, elle va, par un adroit redressement, devenir dans la tradition un être sacralisé. La *mère*, idéalisée, souveraine, détentrice de bénédiction et malédiction (*errdha wa esskhat*) et pesant à partir de l'au-delà sur la conscience malheureuse de ses fils qui portent la trace enfouie d'avoir eu pour mère une femme déconsidérée, dominée, une mère répudiée dont ils ne porteront le nom qu'au paradis au prix d'un sacrifice suprême : celui d'un matricide.

Ici-bas, la loi phallocratique s'appuyant toujours sur l'antinomique bénédiction/malédiction, expose la femme à se couler dans le moule de la survalorisation maternelle mais, par voie de conséquence, le fils se rive à un narcissisme primaire<sup>29</sup>.

« Où est ma mère ? clame le poète. Rendez-moi ma mère. Je ne veux rien pour la remplacer... j'ai besoin de l'amour de ma mère<sup>30</sup>. »

Mais, cette mère, à son tour, femme toujours maintenue dans le besoin par un patriarcat oppressif, ouvre son désir sur le « manque » dû à l'absence d'interlocuteur. Et le lien se resserre toujours sur le fils acculé à une incurable nostalgie et à un sentiment diffus de culpabilité. Cette femme/servante l'émeut et le capte en même temps, quelquefois pour toujours sauf lorsque, à l'instar de Jawdar<sup>31</sup>, il découvre qu'il ne peut en aucune manière remplacer le mari de sa mère, absent, qui a failli à l'injonction coranique d'être un vêtement pour elle (Coran II, 187).

Ce verset qui s'énonce dans un double mouvement « elles sont un vêtement pour vous et vous êtes pour elles un vêtement », offre dans son interprétation immédiate une idée de pudeur (en souvenir d'Adam et Eve découvrant leur nudité), de protection<sup>32</sup>, une idée de parure, support du désir, mais la métaphore suggère semble-t-il la notion d'engagement dans l'amour.

Comment arriver à évoquer cette notion d'engagement réciproque dans l'amour qui paraît si dangereuse à l'homme et à la femme arabes, lorsque dans la logique des rapports licites, prônés dans la famille patriarcale, c'est l'homme qui a toute initiative : « Vos femmes sont pour vous un champ de labour » (Coran, II, 23). Stimulé par son imagination, il peut prendre tout le plaisir que lui permet sa capacité physiologique, considérant la femme comme l'instrument indispensable à la réalisation de ses phantasmes<sup>33</sup>.

Quant à la femme, en quête de reconnaissance, elle est surtout dominée par un devoir de réserve, gage de fidélité, laissant à la *jariya*



(la femme publique), encore plus instrumentalisée, la liberté de toutes les expressions corporelles.

Pour rester encore dans la logique de ces rapports et lorsque les ébats finissent par créer des liens, que dit ce discours des corps ?

Pour l'homme ce serait avec superbe : vois comme je suis homme, je suis la loi, la force, je te donne mes biens, je pense pour toi, je produis, je construis puis, dans le lamento lyrique d'un poème il ajoute : « aimes-moi, tu ne peux que m'aimer ! ».

Eros au masculin, fait de « manque et d'expédients », selon l'image grecque rapportée par Julia Kristeva<sup>34</sup>, conforte la femme dans l'investissement de son corps comme objet phallique, puisqu'il lui suffit d'être belle pour mériter un poème et féconde pour honorer la semence qu'elle reçoit selon les critères connus<sup>35</sup>. Belle, elle le sera, toute attentionnée et parée pour offrir au désir masculin une femme en trompe-l'œil, celle qui, recevant les hommages, se garde bien de se déprendre de son bien le plus cher : sa personne. C'est elle qu'on doit aimer, telle qu'elle se présente, sinon peu importe car, tournée vers le corps auquel elle est toujours renvoyée, elle s'adorera à travers ses grossesses... répétées jusqu'au fléchissement de ses gonades.

Cette femme « Narcisse » (au sens commun du terme), que le réflexe d'auto-défense installe d'emblée dans la hiérarchie patriarcale, n'entend de la relation conjugale que le jeu de la séduction et du conflit et un rapport marchand. Femme du clan et du consensus qui, en définitive, fait peur car fermée à l'autre : elle sera la femme qui peuple la géhenne, femme de la souillure et de l'impureté à l'origine de toutes les misogynies, car castratrice, renvoyant l'homme abusé par son anatomie<sup>36</sup> à se perdre dans la multiplication des expériences, au bout desquelles il est toujours confronté à la solitude.

Si le sexe est le passage incontournable de cette expérience de l'orgasme, le plaisir focalisé que procure la copulation érotique ou reproductrice relevant de « l'ordre conscient et de sa raisonnable économie »<sup>37</sup> n'est qu'un reflet de la jouissance que révèle l'amour.

C'est dans l'amour que se libère la puissance des forces du champ de l'inconscient permettant d'accéder à la perception du divin.

« Cessez de me tourmenter disait le Prophète, au sujet de Aïcha à ses autres femmes, car par Dieu jamais la révélation n'est descendue sur moi alors que j'étais dans le lit d'une d'entre vous si ce n'est dans le sien<sup>38</sup>. »

Ce hadith, révélateur dans sa brutale simplicité, nous parle non de génitalité chère aux califes dogmatiques mais d'amour partagé et de connaissance.

« Quelle est la personne que tu aimes le plus au monde, demandait Amr ben Al'Aç<sup>39</sup>, un disciple du prophète : « Aïcha », répondit-il.

Aïcha la bien nommée car elle était la vie par l'étymologie de son nom et vivante par le regard de l'aimé où elle trouvait son image et son identité. Femme enfin nommée, reconnue à part entière et non pas réduite à un signe entravé, le *ta marbouta*<sup>40</sup>.

Homme et femme enfin réunis s'exerçant à la disponibilité dans un parfait abandon car « Eros et Dieu ne se révèlent qu'à celui qui sait se donner »<sup>41</sup>.

Des effigies de Hajar et de Aïcha, découlent deux façons d'être une femme : l'une, Hajar, celle du monothéisme rigide et sombre d'Abraham qui hante l'inconscient arabe et l'autre, Aïcha, portant tout l'espoir rédempteur de l'islam qui s'adresse aux croyants et croyantes dans l'équité et la justice.

Si les femmes qui transmettent la vie doivent continuer à assurer la pérennité de l'âme arabo-musulmane, elles ne peuvent le faire ni en référence permanente à tous les *walis* (tuteurs) du conservatisme, ni en sortant du cadre religieux tel que le suggère Ghassan Ascha<sup>42</sup>, car ce cadre fait partie intégrante de leur personnalité ; mais en apportant leurs connaissances et leur énergie créatrice au service des principes islamiques qui concernent tout musulman vivant intelligemment sa foi.

« La science est une obligation stricte pour tout musulman<sup>43</sup>. » Aujourd'hui cette science, fut-elle religieuse, ne peut occulter les données scientifiques qui rendent obsolètes les constructions métaphysiques, telle par exemple, la naissance d'Eve issue d'une côte d'Adam, avec tout ce que cela permet d'élaborer autour d'une métaphore, de hiérarchisation et d'infériorisation.

Il existe deux genres, l'un ne dépend pas de l'autre, mais l'un ne peut exister sans l'autre et, s'il était besoin de confirmation, la lecture du verset coranique LXXVI/2 est tout à fait compatible avec les connaissances biologiques actuelles<sup>44</sup>. L'essentiel reste d'assumer complètement sa vie et son rôle en fonction du principe d'*infiçal* (séparation des sexes) qui régit les sociétés arabo-musulmanes. Ce principe jusqu'alors appliqué surtout pour exclure ou dominer devrait pouvoir inspirer davantage le sens des responsabilités de chacun, chacune, qu'il s'agisse de vie privée ou de vie publique.

Mais, si le but à atteindre est évident, le chemin pour y parvenir est difficile, lourd du temps et du silence des femmes, qui ont permis au patriarcat de développer ses stratégies en les maintenant dans le pire des exils, l'exil intérieur. Silence des femmes aussi, démissionnaires devant le Çafa à accomplir pour exister sans compromissions en tant que femmes, responsables de leur vie avant d'être mères. C'est par-delà les Cieux le message que laisse Hajar, découvrant Zem-zem : elle but d'abord, puis allaita son fils<sup>45</sup>.

Elle but de cette eau divine qui ne devint jamais le fleuve possible, mais resta ce que Dieu lui attribua, une source miroir du féminin, symbolisant toute origine, celle du génie, de la grâce, de la connaissance et de la maternité. Elle put ainsi, face aux bédouins, participer en tant que femme à la première construction sociale : une oasis.

NOTES

1. El BOKHARI, *L'Authentique tradition musulmane* (traduction G.H. Bousquet), Ed. Grasset-Fasquelle, rapporte que le prophète Mohamed aurait dit : « Parmi les hommes, je suis le plus rapproché du fils de Marie... entre lui et moi il n'y a pas eu d'autres prophètes... » (p. 48).
2. *La Sainte Bible*, traduite d'après l'Ecole biblique de Jérusalem, Paris, Le Cerf, 1961.
3. BALMARY Marie, *Le Sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986, note p. 124.
4. MASSON D., *Traduction des sens du Saint Coran*, Ed. bilingue, Beyrouth, Dar el Kitab Allubani.
5. CHEVALIER J., GHEERBRAUT A., *Dictionnaire des symboles*, Paris, Seghers, 1973.
6. BEN KATIR Ismaïl (700-774, VIII<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, XIV<sup>e</sup> après J.-C.), *Qassas el Anbiya* (« Histoire des prophètes »), Beyrouth, Dar el Fakr Ed., p. 174.
7. Etendre la main sur quelqu'un ou quelque chose est la métaphore de l'appropriation. Dumézil G., *Mariages indo-européens*, Paris, Payot, 1979, chap. IV « Les modes d'acquisition de la manus à Rome », pp. 47-54.
8. « Nemrod ordonna d'immoler Abraham par le feu », Coran, XXXVII/97.
9. LEVI-STRAUSS Cl., *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949, p. 616.
10. LEVI-STRAUSS Cl., *ibid.*
11. Cf. aussi, BOUHDIBA A., *La Sexualité en Islam*, Paris, P.U.F., col. Quadrige, p. 215.
12. CHEVALIER J., GHEERBRAUT A., *op. cit.*
13. FAINZANG Sylvie, « Circoncision, excision et rapports de domination », *Anthropologie et société*, vol. 9, n° 1, 1985, p. 123 : « ... le surcroît de virilité apporté par la circoncision viendrait non pas de l'ablation d'une partie dite féminine, mais de l'apparence que revêt l'organe après l'opération. « La verge dépourvue de son prépuce a l'apparence d'une verge en érection, autrement dit en état de puissance. »  
Ce que rappelle également WEBER Max, in *Le Judaïsme antique*, Paris, Plon, 1971 : « la tradition rabbinique établit une relation entre circoncision et promesse d'une nombreuse descendance ».
14. ABOU DJAFAR TABARI (224-310 de l'Hégire, 838-921 après J.-C.), *Les Prophètes et les Rois, de la création à David*, Paris, Sindbad, coll. Islam, 1984, p. 144.
15. Depuis Galien (II<sup>e</sup> siècle), et la médecine arabe au Moyen Age.
16. En référence à Ishtar, déesse de la volupté et de la fécondité, omnipuissante et seule mère reproductrice, que le monothéisme combat.
17. « Si ton esclave te dit : "je ne veux pas sortir de chez toi" parce qu'il t'aime, toi et ta maison, et qu'il se trouve bien chez toi, alors tu prendras un poinçon et tu lui perceras l'oreille contre la porte et il sera pour toujours ton esclave (Deutéronome XV/16-18).
18. Le mot « queue » repose sur une base symbolique profonde et universelle. La queue tire sa valeur symbolique du fait que cette partie de l'animal contient toute la puissance de l'animal lui-même (l'étendard des turco-mongols est fait d'une ou de plusieurs queues de cheval, buffle ou yak), *Dictionnaire des symboles*, *op. cit.*  
Chez les musulmans, la queue du mouton sacrifiée à l'Aïd el Kébir est détachée, conservée, puis consommée pour la fête de l'Achoura.
19. BIANQUIS Thierry, « La famille en Islam arabe », in *Histoire de la famille*, sous la direction de A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend, tome 1, Paris, Ed. Armand Colin, 1985, p. 557.
20. MERNISSI Fatima, *Le Harem politique*, Paris, Albin Michel éd., chap. VII « Le Prophète et les femmes », 1987.
21. Prénom pré-islamique.
22. Ibn MANDHUR, *Lissan el Arab*, Le Caire, Dar el Maarif, nouvelle édition.
23. Ibn MANDHUR, *ibid.*
24. Ibn MANDHUR, *ibid.*



## Le mythe de Hajar

25. CHEVALIER J., GHEERBRAUT A., *op. cit.*
26. *Ibid.*
27. *Ibid.* Le chiffre « sept » est universellement le symbole d'une totalité en mouvement, symbole de perfection.
28. Ben KATIR Ismaïl, *op. cit.*
29. LAPLANCHE J., PONTALIS J.-P., *Dictionnaire de psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1971.
30. BOUHDIBA, *op. cit.*, p. 269.
31. *Les mille et une nuits* (trad. Ch. Mardrus), Paris, Laffont, col. « Bouquins », tome 1, p. 1005. La mère de Jawdar « s'évanouit comme une ombre », lorsqu'elle est obligée par son fils de se dévêtir complètement.
32. Aujourd'hui encore souhaiter ou rêver d'un burnous est, pour une jeune fille, l'augure d'un mari.
33. Cf. *Les mille et une nuits* et *Le Jardin parfumé* du célèbre cheikh Nafzaoui, où les fantaisies descriptives des organes génitaux, le positionnement des corps, l'interprétation des rêves, les arguments médicaux et l'éloquence verbale ont créé mille chatolements hyperbolisant la sexualité dont l'imaginaire arabe s'est inspiré.
34. KRISTEVA Julia, *Histoire d'amour*, Paris, Denoël, 1983, pp. 72-73.
35. EL GHAZALI, *Ih'ya 'ouloum ed-Din* (« La femme doit être belle, vierge et féconde » (trad. Bercher, Bousquet), Paris, Maisonneuve, 1953, p. 36.
36. Avant toute expérience d'engagement dans l'amour, ou travail analytique, l'homme se pense comme détenteur du phallus (voir note 13) mais Lacan nous dira : « la femme est le phallus et l'homme a le phallus qu'elle est ».
37. LECLAIRE Serge, *On tue un enfant*, Paris, Seuil, 1975, p. 35.
38. EL BOKHARI (trad. O. Houdas et W. Marçais). Cité par Talbi Raniya in *Revue des amis de l'islam*, n° 9, 1984.
39. MERNISSI Fatima, *op. cit.*, p. 85.
40. DJEDIDI Tahar, *La Poésie amoureuse des Arabes*, Alger, S.N.E.D., 1979, p. 15 : « le genre masculin est l'origine et le féminin a besoin d'un signe pour être indiqué : le ta ».
41. SCHUBART W., *Eros et religions*, Fayard, 1972.
42. ASCHA Ghassan, *Du statut inférieur de la femme en Islam*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 224.
43. EL BOKHARI, *L'Authentique tradition musulmane* (trad. Bousquet), *op. cit.*, p. 341.
44. « Oui, c'est nous qui créons l'homme d'une goutte de sperme et de mélange de sperme. Or nous savons que le mélange en question comporte les sécrétions féminines internes : l'ovule indispensable à la fécondation. »
45. BEN KHATIR Ismaïl, *op. cit.*



## **PALESTINIAN WOMEN : TRIPLE BURDEN, SINGLE STRUGGLE**

Rosemary SAYIGH

### *A) Before the Uprooting*

That Third World national liberation movements have borne within themselves important feminist elements is becoming recognised as our knowledge of early Third World feminism expands. Jayawardena's valuable study of the interaction between nationalism and feminism in 11 Asian countries demonstrates both the complexity of this relationship, and the falsity of the notion that feminism is a recent Western import without indigenous roots<sup>1</sup>. Third World women have thrown themselves into national struggles with an energy that derives ultimately from their social oppression, and in doing so have often expressed their own critiques and aspirations. National movements have formed both a liberating and constraining framework for change in women's lives, as stages of state and economy formation call them into new kinds of political action and labour. As Jayawardena notes, however, the constraints of family on women have proved less yielding. While family structures and ideologies have been affected by modernising programmes, yet effects for women have been contradictory rather than liberating. Because of the family's implication in the assertion of cultural authenticity, it has seldom been submitted to the level of critique raised against the world economic or local class systems<sup>2</sup>.

The aim of this paper is to examine the involvement of Palestinian women in national struggle, as a case that shows in particularly striking fashion the expression and repression of feminist consciousness in different historical phases of this long drawn out, difficult struggle. It is a kind of feminism that has never aspired to explicit or organised



form, yet has contributed a continuous and distinctive 'charge' to the national movement. Although the pre-1948 period affords many examples of this 'latent feminism', the main focus of this paper will be on the post-1967 Palestinian Resistance Movement (PRM). It is here that we can view most clearly the different kinds of contradiction that affect women: between the PRM's mobilisation programmes, and its dependence on families for recruits, support and *sumood* (steadfastness); between progressive and conservative currents within the PRM; and between the PRM's generally progressive and secular stance, and its more conservative, more sectarian Arab environment. It is here too that we sometimes find questions being raised about what kind of society Palestinians will build, and what image and role women will have in it. The harshness of the struggle deprives these questions of immediacy, yet they are no longer dismissed as heretical or irrelevant. Behind the current stage, characterised by the emergence of a corps of professional political women, stretches 70 years of collective and individual effort, a rich history that can be introduced here only briefly.

Looking back at the beginnings of their movement, Palestinian women emphasize its 'organic unity' with the broader national movement<sup>3</sup>. While we cannot doubt that national crisis was the major precipitating factor for the women's movement, the 'organic unity' idea is somewhat distorting: first, it represses questions about the real relationship between the national and the women's movement, second, it represses consideration of other generative factors. Several signs indicate that the reality was more complex. For example, the early emergence of women's political groups, coeval with the main national movement, suggests that national crisis acted *directly* on women rather than through the mediation of men's organisations<sup>4</sup>. The vigour and creativity of women's first political actions have no counterpart in the national movement as a whole<sup>5</sup>, and no contemporary model of Arab women being drawn into political action by male kin or by well-established liberation movements can account for it. It becomes intelligible, however, in the context of women's agitation in neighbouring countries, particularly Egypt, Syria, Turkey, and Iran, countries with which urban Palestinians had contacts; and to a burgeoning feminist literature<sup>6</sup>. The development of schooling for girls in urban areas since the turn of the century<sup>7</sup> played a role in producing women self-confident enough to organise, speak in public, and address the Mandate Authorities. The fact that peasant women were among the casualties of street demonstrations early in the Mandate directs our attention to 19th century peasant uprisings — against Ottoman taxes, against the first Zionist settlers — in which women certainly took part.

Very little is known about the relations between the national leadership and the leading pre-1948 national women's grouping, the Arab Women's Association (AWA)<sup>8</sup>. Later writers have pointed out that the AWA was directed by women of the upper class, most of whom were related to the leaders of national movement<sup>9</sup>. This view is correct as

far as the Jerusalem, based central Executive Committee is concerned, and though there is no systematic study of the social origins of all AWA members, it is probable that most came from upper and middle urban strata since only such women had the educational background and social freedom to organise. But some of the most active and persistent of AWA organisers were not from *a'yan* families. Further, the view that they only acted within the limits of their class origins obscures the originality of some of their actions, such as hiding escaped prisoners, attending trials, writing for the nationalist press, and taking part in demonstrations. Some also defied convention by remaining unmarried, or marrying across religious boundaries. That the AWA failed to incorporate rural and poor urban women, and that it remained entangled in cliques and rivalries, cannot easily be disconnected from a social structure and culture that still today enter into political formations, and may have contributed something to the tenacity of resistance as well as to its sometimes 'backward' character.

More seriously, the view of the AWA as tied to the national leadership by family and class obscures the question of possible dissociation or even conflict. Did the AWA simply carry out actions handed down to it by the national leadership? Further research is needed on this point, but there are several contrary indications. The historian A.W. Kayyali gives hints that women, along with students and intellectuals, formed a 'vanguard' within the national movement, pressing the leadership to take more militant action; for example, they were prominent in calling for the General Strike in April 1936<sup>10</sup>. Further, whereas the national movement increasingly divided into parties and factions, the AWA, according to surviving members, did not reflect these divisions. This remaining 'above' partisan politics cannot be reduced to the simple fact that women at that time did not join political parties, but may rather be attributable to a conscious decision to uphold national unity. AWA women may also have undertaken communicating and mediating functions between conflicting factions well established in Arab culture<sup>11</sup>.

While the AWA's programme of action was clearly of an 'auxiliary' nature, it seems to have been adopted spontaneously from women's own concepts of their political role rather than passed on to them by the leadership of the national movement<sup>12</sup>. Another point to be noted is that the AWA was self-financing — indeed one of its tasks was to raise money for the national cause. Thus in several important respects, the AWA was more autonomous than the later General Union of Palestinian Women (GUPW).

The expression of feminism in the earliest stage of the Palestinian women's movement was proudly Arab nationalist. One can find no better example than Mogannam's *The Arab Woman and the Palestine Problem*. Here feminism and Arab nationalism are perfectly harmonised through the evocation of an Arab Golden Age, when women played a prominent part in political, religious, and cultural activity. Writing for an English audience, Mogannam proclaims her faith in the restoration of this past

under the aegis of the Arab kings and British justice — a political error that deeply divides the founding mothers of the AWA from women who grew up after 1948. Invaluable as a source on pioneering social, educational and political work of women, Mogannam's account stops short in 1932, and we must search elsewhere for answers to questions about the history of the AWA in the last years of the Mandate. Dissatisfaction with its leadership and methods is suggested by the fact that younger women began to seek other frameworks of action: syndicates, underground parties, military cells. We see here a dialectic between conventional and radical forms of women's nationalism which is still at work today. Every escalation in national crisis forces the most nationalist women into less conventional, more militant, more 'feminist' forms of action.

One issue we know to have caused conflict within AWA ranks is that of clothing. Some members wanted to express their emancipation by wearing 'modern' clothing, others strongly opposed any lapse that could damage the AWA in the eyes of the masses<sup>13</sup>. This emotive issue crystallizes a more profound divergence between conservative and progressive tendencies within the women's movement. It is perhaps to this incipient conflict that we can attribute the strongly phrased anti-feminism expressed by AWA leaders. This discourse employs the terms 'the woman issue' or 'women's rights' explicitly to subordinate them to national struggle. Sometimes these are treated almost as a heresy, a subversive ideology originating from 'outside'; speaking of an aborted attempt to form a feminist group in Jerusalem in the '40s, an AWA leader presented it as British-inspired<sup>14</sup>. Other examples: « Usually when there are women's demands they come from women outside the struggle — if they were in the struggle they would have reached their demands »<sup>15</sup>; « The women's rights issue could have come from Egypt — Palestinian women always saw the national issue as a priority »<sup>16</sup>; and, most succinctly, « Women's education yes, women's rights no »<sup>17</sup>. Yet as the rest of this paper shows, the contradiction between mobilising women for national struggle and ignoring the socio-cultural constraints that bind them to limited kinds of action has become sharper with time.

### *B) Women and the post-1967 Resistance Movement*

Soon after the Uprooting, one of the historic leaders of the AWA, Sadij Nassar, opened a new branch in Damascus; this was closed down by the Syrian government in 1956. Another historic leader, Zuleikha Shihabi, was refused permission by the Jordanian government to attend a conference of the League of Arab Women's Unions in 1953, unless she went as a Jordanian delegate. These two episodes illustrate the political environment out of which the post-1948 Palestinian national and women's movements were reborn.



However crushing the effects of the erasure of Palestine from the political map, and the dispersion of some 65 % of its people, national struggle continued through the years of 'burial' from 1948 to 1964, and though still hardly researched, women's part in it has several interesting features. Briefly: i) women were foremost in relief work, individually as well as through old and new associations<sup>18</sup>; ii) some entered banned political parties (the various communist parties, the Arab Nationalist Movement, the PPS, the Ba'th), and took part in anti-American, anti-Arab regime demonstrations<sup>19</sup>; iii) a few women were closely involved in the setting up of the PLO<sup>20</sup>; iv) a substantial number of younger women entered professional work (e.g. in public health, university teaching, literature, journalism), establishing claims to competence and creativity; v) the majority of women, mothers struggling to bring up families in difficult circumstances, transmitted Palestinianism to them in ways as effective as they were spontaneous. Women's alienation in the *ghourba*<sup>21</sup> was more complex than men's, since they bore the humiliation of their menfolk and anxiety for their children's futures as well as their own loss<sup>22</sup>. Their kin ties and the collective context of their domestic labour were disrupted; their mobility was restricted; some were forced into heavy manual or the humiliation of domestic labour; and young girls suffered from witnessing the oppression of their parents<sup>23</sup>. Thus when the PRM emerged with its call for Armed Struggle and Return, it was greeted with joy and enthusiasm by women of all social classes and generations. Support took many forms: joining the PRM, training in arms, knitting jerseys for the *feda'yyeen*, teaching camp children to paint, volunteering in Red Crescent hospitals, writing poems, singing songs... It was an explosion of specifically women's nationalism, pent up by two decades of mourning and anger.

The rest of this paper examines the evolving slogans and structures through which the PRM has harnessed this wellspring of female energy, and the effects of its programmes on women's role and on the family sphere. It will also consider the PRM as a framework for working on the 'woman issue' — defining it, linking it to national struggle, developing consciousness and programmes. But it must be noted that these questions cannot be treated in isolation from the total situation of the Resistance Movement. The role of women in Third World liberation movements has often been seen to rest on the ideology of their leaderships (based on class background, level and place of education, political orientation). But the question of mobilisation of Palestinian women cannot be viewed simply in terms of ideology, whether of the 'collective leaderships' or of any sector of the PRM. Rather it must be viewed through an interacting system of constraints: those imposed by the Arab environment (laws, controls, socio-cultural atmosphere); those arising from the geographical and political dispersion of the Palestinian people, with its effects on the structure and internal relations of the PRM; and those imposed by a history marked by abrupt and radical changes — major reversals (1948, 1967, 1970, 1982), uprisings (1936, 1968/9, 1987/8),

internal splits (1974, 1983) — all equally unpredictable and disruptive. Within such a context, the 'woman issue' could not but be eclipsed by national crisis, its development interrupted, uneven and subject to local conditions.

Two types of limitation in this paper's approach to women and the PRM must be noted at the outset. First political: it should not be read as a comprehensive view of all parts of the PRM, but as part of work in progress<sup>24</sup>. Second regional: in relation to women, the dispersion can be divided into two zones — a zone of confrontation (the Occupied Territories, Lebanon), where daily crisis precipitates broad sectors of women into the political arena; and a rearline zone (Jordan, Syria, the Gulf, etc), where repression and stability give rise to a more conservative social atmosphere, and a more ritualistic nationalism. It is with the zone of confrontation that this paper is concerned.

### 1) *The ideological framework*

A first view, what is striking about PRM stands towards the 'woman issue' is their generality and nondevelopment. From the PRM's emergence until now, one basic slogan — that women make up half society, that they must have a role in the national struggle — has formed a pole, a lowest common denominator on which all groups and all women can agree. There are certainly some differences between the Resistance groups: the Marxist groups in general and the PFLP in particular have given importance to women's liberation, and have occasionally come out with 'advanced positions' or condemnations of existing practices. But such difference have never given rise to sharp or sustained debate within the PRM, nor to bids for women's support. In general, women do not join a particular group because of its stand on women — what counts for them as much as for men is its position on the issue of the hour. Nor does it seem that when women leave a group, they do so out of dissatisfaction with its position on or treatment of women<sup>25</sup>. Thus although discussion of the 'woman issue' has been continuous within the PRM — it has its ritualistic celebrations, for example on International Woman's Day, and in some milieus it has received more sustained, more serious treatment — yet even for leftist women it remains a minor theme, never debated with the passion aroused by national or party issues.

Careful examination of the period 1970 to 1982 in Lebanon would be valuable in raising concrete instances of the way structures for mobilising women contradicted, through their conflictual nature, any collective development of ideology by organised women<sup>26</sup>. This was a period exceptionally rich in women's initiatives, some of which have proved to be among the PRM's most lasting legacies<sup>27</sup>, but many others were short-lived, competitive, and reactive to crisis rather than following a plan of longterm development. This created an atmosphere of chaos and recrimination that played its part in aborting ideological development. Yet in spite of all this, there were moments of a collective feminist

consciousness among organised women. Perhaps the most striking instance is a study undertaken soon after the expulsion from Jordan into women militants' experiences inside the Revolution. Published by the GUPW in spite of internal opposition, this study expresses criticism of the PRM's failure to link armed struggle to social change, or campaign to change attitudes to women<sup>28</sup>. Echoes of these criticisms appeared from time to time in marginal PRM media, but they never became the basis for a collective campaign.

It is worth noting too that the GUPW had its own, slightly more feminist version of the universal PRM slogan, *ie* that women's liberation will be reached through their participation in national struggle. However limited, this version opened the way for discussion of obstacles to women's participation; and in fact such discussion continued throughout the PRM's Lebanon period, and goes on today. To inaugurate the GUPW's 3rd General Assembly in 1980, this slogan was given a twist in a more feminist direction: *Towards* a greater participation of women in struggle. The implicit criticism did not escape Chairman Arafat, who is reported to have objected that women were already doing more than could be expected. Though such signs of revolt may seem minimal to an outsider's eye, they are interesting because, throughout this period, the GUPW was subordinated to a Fateh-dominated PLO, and Fateh women cadres were dominant inside it. In spite of this, there were several instances of friction between the GUPW and the Fateh/PLO leadership, notably in 1974 over the issue of the 'West Bank state'<sup>29</sup>. Towards the end of the period, there was a collective GUPW campaign to have its Chairwoman, 'Issam Abudl Hadi, taken into the PLO Executive Committee.

Though Fateh contained leftist as well as rightist currents, all those in leading positions, women as well as men, were conservative. The atmosphere inside Fateh on the 'woman issue' is conveyed by a junior cadre who described the reaction of male comrades to women who brought this up: «Have you come here to liberate Palestine or women?»<sup>30</sup>. Younger Fateh women, many of whom had been militants in Jordan, and who were generally more progressive on the 'woman issue', were too divided among themselves to bring pressure on their leadership.

The conservative trend within Fateh was strengthened by the growth of Muslim fundamentalism throughout the '70s, and by the Islamic Revolution in Iran. Symptomatic of this connection is the publication in 1977 of a position paper by a leading Fateh intellectual, categorising the woman issue as a 'secondary contradiction', and calling on Palestinian women to face the Israeli enemy with their babies in their arms, as women had done throughout Muslim history<sup>31</sup>. Although the article challenged the fundamentals of women's organising, and aroused the anger of organised women, they did not respond. Involvement in practical tasks and in Resistance group competition, the difficulty of reaching a collective position, change of ideological climate: all these factors weighed against their taking up the challenge.



Both the major leftist groups, the PFLP and DFLP, have put forward more progressive positions on women, placing the goals of class and gender liberation on the same level of value as national liberation, yet, through a Marxist theory of stages, postponing dealing with the 'woman issue' until after national independence and the building of a socialist society. This view does not label the woman issue as 'secondary' — on the contrary, it endorses women's liberation — but it subordinates it through time. Like Fateh, these groups point to national struggle as the only road for women's emancipation, and emphasize that each woman must wage her own struggle with society without waiting for general campaigns of social change<sup>32</sup>. The Marxist groups also underline the necessity for women to engage in productive labour. Women are thus harnessed to political, social and economic struggle without any commitment to gender democracy in a future state. If both these parties have succeeded in recruiting a substantial corps of women members, it is less because of advanced slogans than because of an atmosphere that values women as political workers, encourages their projects, and does not put obstacles in the way of work on the 'woman issue'. It has been the basic principle of DFLP policy towards this issue that slogans should not be 'ultra-leftist', or too far ahead of mass thinking. Ideological development is important, but it must be subordinated to practical and political work among the masses, and to the requirements of each specific stage of struggle. In the current stage, ideological development around a certain number of issues is seen as fruitful and necessary:

Women's issues should be discussed now because the mobilisation of women has revealed many social obstacles... and we have to combat those who say do not bring up anything specific about women's issues until the national struggle is victorious... Organised women have the duty to build for a better future, one which will guarantee all human rights<sup>33</sup>.

## 2) *Structures of mobilisation*

Structures through which women are mobilised are also ideological statements; and those that emerged with the PRM concretized the idea of 'organic unity' between the national and the women's movement. On the one hand, a plurality of groups continues to characterise Palestinian women's organising<sup>34</sup>; but on the other there has been a definite trend towards inter-coordination and closer ties with PRM parties. Four significant forms will be focussed on: the General Union of Palestinian Women (GUPW); the Resistance groups; mass Women's Organisations affiliated to Resistance groups; and Women's Work Committees in the Occupied Territories.

1) *The GUPW*: Part of the structure of the PLO, the GUPW is funded and supervised by the PLO's Office of Mass Unions. Like the other mass unions, the GUPW's own structure is highly centralised, designed to

achieve two types of unification: laterally, through branches spread across the diaspora; and vertically, from the national Executive Committee down through country and provincial levels to the local base committees. Such centralism has a certain symbolic unifying power, but it has proved cumbersome and ill-adapted to reaching the 'ordinary' women it is supposed to mobilise.

Though nominally elected by its General Assembly, the GUPW's leading Executive Committee has up to now reflected the system predominant throughout the PLO, which guaranteed the representation on all committees of all groups in the PLO's central Executive Committee, with Fateh predominant. The most active and influential women were thus all members or delegates of specific Resistance groups, thus turning the GUPW into an arena of intergroup conflict; this in turn partially nullified the goal of unification as well as damaging the GUPW's image at the mass level. Except in crisis, PRM women cadres working in the camps competed with each other; GUPW projects were generally neglected in favour of Resistance group projects.

Examination of the work programme of the GUPW reveals three broad category of activity: i) those closely linked to informational and diplomatic struggle — attending conferences, receiving visiting delegations, issuing statements supporting national positions; ii) social concerns arising from traditional concepts of women's maternal, nurturing role-relief, visiting the wounded, caring for orphans and martyrs' families, running camp kindergardens; iii) developmental work among the women of the camps — adult literacy, vocational training, income-generating project, health education. It was third category that was most neglected. Programmes at the camp level were rudimentary, and frequently suspended for lack of personnel. Leading GUPW women rarely visited the camps, especially those distant from Beirut headquarters.

Several projects that were formally adopted and that could have been useful in creating a common circuit of consciousness between women — for example, a regular publication, and a library and document collection — were never put into effect. During this period of the GUPW's history, both structural and ideological obstacles impeded its development, while after 1982 it was further divided and weakened by the split within Fateh. It remains however a vehicle capable of playing a more dynamic role at a later stage.

ii) *The Resistance groups*: Second in point of time, the PRM has become the dominant framework of women's mobilisation. By now, all three leading groups (Fateh, PFLP, DFLP)<sup>35</sup> have a substantial number of longterm women cadres in leading positions. In the early '70s, joining a mixed political group was still a difficult step mainly confined to educated urban women; but after the Lebanese Civil War (1975/6), membership spread to the camps, marking a significant break with the past, and from other Arab women.

While it is nationalism that propels women to join PRM parties, this step also expresses an inexplicit feminism. Whereas an earlier generation

of women had claimed a role in struggle, women who joined the PRM claim an *equal* role with men. This claim took its most extreme form right at the beginning of PRM action in Jordan, when some women insisted on taking military training, and volunteered for operations inside Israel. Change in PRM strategy after 1970 deflected women away from military into other forms of action<sup>36</sup>, yet every attack on the camps has brought women into defence. Fighting and martyrdom remained a persistent aspiration, exemplified by Dallal Mughrabi<sup>37</sup>, and this young Struggle Front cadre who defended Chatila camp in 1985:

I decided to stay with our comrades in the base because I believe women's role in this arena is important. She shouldn't just sweep and cook, she should fight side by side with her comrade fighters to defend the camp... If I had been martyred it would have achieved something big for the Palestinian cause. People would say, A girl was martyred! It would prove our role and encourage other girls<sup>38</sup>.

What role and function have the Resistance groups assigned women members? To some extent women's roles are gender-specific, but there has been no clear 'zoning' of women even after the formation of Women's Bureaus and sections. Women are found fairly evenly distributed across all sections except the military, though most concentrated in the social sector: in information, administration and finance (women are often found entrusted with money and stores), and certain kinds of political work. Women form a major channel of communication between PRM headquarters and families in the camps; absent from high-level inter-group meetings and contacts with Lebanese parties, women cadres help build mass support for their group's 'line'. Their concentration in the social sector is based in their traditional nurturing role, but at the same time this is work with a political importance, since social projects in the camps are ways of attracting clienteles and political support. Women are also concentrated in clerical and service work (cooking, cleaning); but such jobs are often kept for widows and members' dependents.

The formation of Women's Bureaus by some of the groups has not led to segregation, since they do not group all women members but only those directed to work in the GUPW or mass Women's Organisations. Up to now there seems to have been no move towards all women members of a Resistance group meeting together, or raising common issues.

In terms of status, women are less represented at leadership levels than men, but the Central Committees of PFLP, DFLP, and PSF all have women members. This is not the case with Fateh, where women cadres have on the whole less influence than certain women outside the party, whose power is based on seniority, control of institutions, and personal connections.



Although organised women sometimes express a sense of common situation with women in other groups, their sense of organisational belonging is too strong to allow gender solidarity scope to develop. Many factors explain this loyalty; recency of membership, pride in being part of a 'vanguard', the chance given them to work, train, and travel, '*asabiyya*'. Many camp cadres have grown up inside their organisation, graduating from scout to student section to full membership. Longterm members, those who joined in the early '70s, by now have considerable experience and status, and are treated with respect by male comrades. If there are complaints, they are aimed at the PRM as a whole rather than the leaders or men of a woman's own organisation. This example is unusual:

Men still treat a woman, however high she reaches, as a weaker member, not basic, secondary — even though she sometimes works more than a man, in mass work, in struggle work, she comes and goes. But after all this, they still look at her with a limited perception... In the Marxist groups, there is an advanced outlook on women, but there is a fluctuation in leaders and comrades in their dealings with them. The responsible may have correct principles, but it depends on his mood, and in the end it's he who is the stronger <sup>39</sup>.

Another set of factors besides their dispersion between PRM organisations acts to reduce women's collective weight in the PRM as a whole. These derive from the female life-cycle and its obligations, which in turn are influenced by class. As will be discussed later, the PRM has had many effects on women's life-cycle, particularly in drawing out the pre-marriage stage and filling it with activities. Yet marriage remains a universal expectation. Thus women's organisational membership is stamped with a transitory quality, even though many cadres remain unmarried, or marry without dropping their work. Depending on social background, pressures on women to give up active membership after marriage are strong: in the camps these take the form of large families, harsh conditions of domestic labour, often the necessity to take salaried employment (however, women in camps can depend on kin for childcare). Women from bourgeois strata, though likely to have smaller families and more time, may yield to the pressure of the 'perfect housewife' model. Thus while women form a substantial minority of the membership of the three main Resistance groups (if one discounts their military 'wings'), the majority do not stay long enough to form a permanent body capable of pressing women's issues on the leadership. At the same time, senior women cadres, as a heroic 'vanguard' enjoying respect and responsibility, may lose touch with the problems of the mass of women. It is for this reason that the formation of mass Women's Organisation is promising.

iii) *Mass Women's Organisations*: This type of framework evolved during the '70s in Lebanon specifically to work among women who want to be active but without joining a political party. The first Democratic Women's Organisation (DWO) was launched in 1978 by the DFLP after several of mass work, and careful preparation<sup>40</sup>. Others now exist in several parts of the dispersion. DWO's are built from the base upwards, beginning with local committees set up in streets, camp quarters and work locations. These local committees elect leading committees representing a larger region, and elections continue until they reach an Administrative Body at the country level (Syria, Lebanon, etc). The Administrative Bodies decide their activities on the basis of the needs of the community, independently of the DFLP's Central Committee and of each other. By beginning at the base, and encouraging working women and housewives to get involved, DWO's are structured to avoid the GUPW's failure to activate its local committees, while its decentralisation and relative autonomy allow activities to be chosen by women members, in response to their sense of local needs and conditions.

DWO programmes include day-care centre for working women, typing and language courses, adult literacy and cultural events. In Jordan, Syria and the Occupied Territories, women's magazines are published and distributed. DWOs also mobilise women to respond to local crises, for example agitating for the release of prisoners or missing persons, defending and rebuilding the camps.

What kind of woman would join a Democratic Women's Organisation? «She should have a basically progressive attitude to the national struggle, support the PLO, and a Palestinian state. But she doesn't have to be committed to the programme of the DFLP<sup>41</sup>.» Such specifications suit 'ordinary' women, those who have strong nationalist feelings, but do not want to become identified with a political party, or do fulltime political work. Thus they should open the way for capable women without high educational levels to rise to positions of responsibility: «There are several women in the leadership of the DWOs who were never members of the DFLP but who stood out because of their activities and patriotism<sup>42</sup>.»

Though linked to the DFLP through its Women's Bureau (which started them up, and continues to form a part of their membership). DWOs appear more autonomous than the women's 'wings' of many Middle Eastern parties. They offer Women's Bureau cadres a field of activity relatively free of party and male control; and at the same time, they provide an appropriate vehicle for 'ordinary' women to acquire organising experience, and help to build a politicised woman 'mass' around the vanguard minority.

iv) *The women's movement in the Occupied Territories*: The situation here differs radically from that in the neighbouring Arab countries. Since 1967, neither the GUPW or PRM have been able to work in the Occupied Territories except clandestinely. Here women have been to a large extent self-mobilised, responding in different ways to Israeli repression, the absence of a national authority, and the inadequacy of all public

services. Among their responses has been the building of autonomous associations to carry out social, productive and cultural work. In a valuable paper on the development of the women's movement in the West Bank<sup>43</sup>, Giacaman notes how women's charitable associations filled the gap in public services under British and Jordanian rule, a function that continued after Israeli occupation in 1967. By 1976, there were more than 38 of these associations in the West Bank alone, offering basic health care, nurseries, orphanages, relief and income-generating projects for needy families, and constituting practically the only institutional obstacle to Israeli destruction of Palestinian social structure and culture. Giacaman's paper describes how, as the full extent of the Israeli Occupation's destructive intentions became clear, women began to search for new frameworks and methods. Founded before the Occupation, both In'ash al-'Usra of al-Bireh and the Arab Women's Union of Bethlehem set up projects aimed at helping women to earn money rather than remain aid-recipients, as in the past. But both these projects remained urban-based, directed by urban women, and incorporating women of other classes as clients rather than full members. What was needed, younger women felt, was «a mass organisation directed towards the radical solution of the women's and the national problem<sup>44</sup>». From their discussions emerged the first Women's Work Committee in Ramallah in 1978. Others followed<sup>45</sup>. One of the first actions of the first WWC was to carry out a study of women workers in Ramallah factories<sup>46</sup>.

The WWC differ from the earlier charitable associations in structure and ideology. Without formal membership or offices, they are less susceptible to Israeli or Jordanian control. They are de-centralised, allowing maximum self-direction to local village, camp and work-place committees, so that their activities are chosen on a basis of local needs rather than decided by an urban-based governing committee. They have recruited members among all sectors of women with the aim of building a mass women's movement, thus trying to go beyond the class limitations of the associations. While the older movement is guided by the «perspective of charity or steadfastness» the WWCs aim at mobilising women in «both the women's and the national struggle»<sup>47</sup>.

Those who launched the first WWC are described by Giacaman as «active, well-educated and young bourgeois women», some of whom were «politically committed», others «nationalistic and socially aware»<sup>48</sup>. Already radical, their work among rural women had a 'feminizing' effect on them, as one of the most interesting passages in this paper relates:

«The organizers were shocked by the realization that, with existing conditions of women's lives, particularly in the villages and among the poor urban dwellers, it was impossible for them to effectively mobilise women in the national struggle. Illiteracy, overwork, poverty, economic dependence, the limited interests of women that result from all this and the general low social status were crucial stumbling blocks. It was precisely this



realization of the Palestinian women's condition that precipitated the awareness for the need of women to *organise around their own problems, and for the need to adopt specific programmes aimed at the improvement of women's lot.* (my italics-R.S.)<sup>49</sup>

Such an explicit feminism could hardly have been expressed within the structures of the PRM. Emerging directly from involvement in the lives of poor women, without the mediation of party goals or interests, it is a statement that clearly articulates women's issues to national struggle, and proposes autonomous action now. It points to a difference between the West Bank, where Israeli occupation has pushed the different sections of the women's movement into closer cooperation, and the diaspora situation, where women's consciousness has been stamped by PRM hegemony as well as by its internal divisions, both encouraged by diaspora conditions.

### 3) *The Resistance Movement and the family sphere*

I mentioned earlier the charges raised by a 'feminist tendency' within the GUPW that the Resistance Movement had not done enough to change social attitudes to women; and in the section on ideology I suggested some reasons for stagnation in this sphere. This brings us to the PRM's major dilemma in relation to the family: on the one hand, the need for radical social change to expand mass mobilisation; on the other, the equally strongly felt need to preserve the cultural patrimony, of which the family, and women's role in reproducing it, are core elements. But the dilemma extends beyond ideology. The importance of the family was reinforced by the Uprooting: as a matrix of identity, a source of emotional support, and a vehicle of material survival. Further, all sectors of the PRM depend on families for recruits and support, especially in camps which form the only equivalent of a 'liberated zone'. These considerations have played a role in inhibiting any approach to family values that might cause negative reactions. In addition, there is the problem of the dependence of the rightwing of the PRM on Saudi Arabia and other conservative Arab governments, while some of the leftist groups have been made cautious by fear of attack from the right, and of alienating the masses<sup>50</sup>. Another consideration that may enter the picture is the difficulty of detaching the family issue from religion<sup>51</sup>. The over-riding importance attached to Muslim-Christian unity since the beginning of the Palestinian national struggle tends to repress any issue likely to arouse sectarian reactions.

Yet pragmatic developments set in motion by PRM institution-building in Lebanon have created a very different situation on the ground. At this level inter-group competition has had some positive effects, through expanding activities for women at a speed that a unified, centralised movement would have been unable to achieve. Mass mobilisation has opened up a range of non-domestic roles for women — militant, martyr,

party cadre or supporter, worker, committee member — which did not exist before<sup>52</sup>. Even though, up to 1982, only a minority of camp girls and women had been recruited into membership of PRM parties, Resistance projects inside camps had transformed social space in a way that has emancipating effects for women. Whereas in the early '70s, camps were divided into two clearly demarcated zones — homes and PRM offices — by 1982 the PRM's programmes of family support (scout and youth sections, recreation clubs, clinics, workshops, training cycles) had penetrated the family sphere, and created an intermediate zone where party and family intermingle. In this zone, which is politically charged without being formally structured, and which no one organisation controls, women move and act and take responsibility.

The difficulty faced by the PRM in mobilising *binat* (young unmarried women) has already been referred to. Ethnographic studies tell us that a central feature of the Palestinian peasant family system was the marriage of girls before they reached social maturity<sup>53</sup>. This tradition was preserved with only slight modifications after the Uprooting. Right up to the Civil War, camp mothers who willingly went out to work, kept their unmarried daughters at home; it was attacks on the camps that loosened such constraints<sup>54</sup>. The struggle of PRM women cadres to mobilise *binat* into routine activities outside crisis was thus an arduous one, demanding patience, tact, understanding of custom, and self-control. Camp girls also played their part by waging struggles with their families, and by guarding themselves from gossip and scandal. Through offering *binat* other activities besides party membership, through guaranteeing their protection in its milieu, and through the respect earned by its women cadres, the PRM radically changed the phasing of the female life-cycle, first, by drawing out the period between puberty and marriage<sup>55</sup>; second, by filling this period with activities of varied kinds, all of which contribute to the formation of an independent personality, and create a 'space' at a difficult phase in women's lives, when an intense nationalism is often felt as they confront the constraints of their future as women. Even if this period of activism is terminated by marriage (an institution whose sanctity and implications for women the PRM has never challenged), yet its existence enhances women's position vis-a-vis their family, and future husband.

As men and women encounter each other in the intermediate zone between party and family, parentally-arranged marriage is eroded in favour of consensual marriages often brokered by Resistance groups. The criteria on which spouses are chosen shift from family background and financial position towards compatibility and personal qualities (patriotism, courage, outlook, etc). Women are more likely to marry a party comrade, and to put conditions concerning life after marriage (or refuse conditions put by men), and are thus more likely to continue study, work or political activities. Such processes also modify relations between parental and filial households, with ties remaining warm and close, but losing their former authoritarianism. Young married women become freer to make

decisions, for example about work or family size, through discussion with their husbands, instead of being submitted to pressure from their husband's family to bear more children, or give up working.

However reticent the PRM has remained towards the family, it intervenes continuously and at many points, though in ways too diffuse to allow the term 'family policy'. In an earlier period, the PRM often put pressure on families to allow their daughters to marry *feda'yyeen*, and in cases in which a bridegroom came from outside Lebanon, his organisation would stand in place of his family as negotiator and guarantor. The more respected PRM cadres in camps are often sought as arbitrators in family problems and conflicts. Another way that the PRM affects the family sphere is through family allowances: the DFLP, for example, discourages polygamy by limiting allowances to one wife; Fateh on the other hand pays for up to four wives<sup>56</sup>. In the DFLP, and perhaps in other parties, there has been informal party intervention to prevent conflict or divorce between spouses who are members. Pressure may be put on a male comrade who does not allow his wife to work, ill-treats her, or gives her so little help at home that she cannot carry out her party responsibilities. Though Peteet's observation that the involvement of women in the PRM has not changed the domestic division of labour between men and women is true in general<sup>57</sup>, this picture is beginning to change in the case of marriages between party members. Here we can detect the emergence of a new type of family, characterised by more egalitarian relations between husband and wife, and between parents and children.

Criticism of the PRM for failing to raise the question of change in family law have been raised from time to time<sup>58</sup>, but such voices are few. Most consider it impossible to make laws without a state, and still too early to discuss this matter. It is worth noting, however, that the PFLP drafted a code of family regulations to be observed by its members. Because of the slight differences between Muslim and Christian family practice referred to earlier, it would be difficult to draw up reforms that do not lean towards the Western (Christian) nuclear family model (for example by banning polygamy, or making divorce rights more equal). Without research on family problems, there is no objective basis for reform campaigns; forums are needed where women feel free to raise such problems.

It is when we come to camp mothers and housewives that we find least evidence of change. In another paper<sup>59</sup>, I have discussed this question in terms of the class and culture gap that separated the first women cadres from camp women, as well as the overriding concern of the former with formal organisation and with gaining recruits. Camp mothers had their own strong traditions of political struggle, and showed their readiness to serve the Revolution in their accustomed ways<sup>60</sup>; but in the early '70s, most of them were illiterate, with large families; and though this never prevented them from demonstrating or defending the camps, yet it did make it difficult to involve them in routine activities.



Camp mothers were also opposed to divisions within the PRM which they knew from experience would lead to conflict, endangering their sons. The developmental projects that would have served the housewife sector were, as we saw before, the most neglected part of the GUPW and PRM programmes. Mothers benefitted from many of the family activities carried on by the PRM in camps; kindergardens and youth clubs lightened childrearing labour; mother and child clinics increased the chances of safe pregnancy and delivery. Housewives were helped as widows and recipients of social aid, and as martyr's mothers they received special status and respect; but rarely were they the direct targets of programmes as women.

This question of course cannot be isolated from broader political and cultural factors. On the one hand, the difficulty of the national struggle, and the heavy human losses it has entailed bring out the importance of women's fertility. Consciousness of child-bearing as a form of struggle is very widespread among camp women and has not required PRM campaigns to deepen it<sup>61</sup>. It is their voluntary assumption of the 'demographic struggle' that makes the terms used by some PRM leaders such as the 'fertile womb' less fascist than they would otherwise be<sup>62</sup>.

On the other hand the critical importance of *sumood* in the Palestinian struggle, necessitated by setbacks and loss, calls up culturally implanted images of women's ideal nature, as exemplifiers of patience, self-denial and 'giving'. Camp mothers have assumed these qualities, thus aiding the process through which their domestic role has been transformed into a form of political struggle, a woman's *jihad*. By giving sons to the Resistance and by stoically bearing their loss, mothers locate themselves at the heart of the national struggle. It is to these traditional aspects of the social construction of womanhood that we can attribute the slightness of PRM programmes for women. As a West Bank woman once told me, «Women are the unknown soldiers of the Revolution».

However, heroically living up to cultural expectations is only one part of camp women's behaviour, and it would be distorting to over-emphasize this at their expense of their capacity for self-assertion and claiming their rights. It is on this equally strong, though culturally unendorsed tradition that we can place hope for the development of women's issues within the PRM.

### *C) Conclusion: thinking about women's issues*

This paper has tried to present the historical, ideological and structural setting within which Palestinian women have thought about and acted on their situation. Such a review suggests that the protracted, difficult nature of the national struggle has contradictory effects for women, engaging large numbers of them in many forms of activism, but also suppressing the 'woman issue' and postponing its discussion to a still far-off stage. The PRM has set up structures that mobilise women and

helped legitimise their activism; yet its reluctance to undertake campaigns of socio/cultural change has put the burden of this struggle on women themselves. Nationalist women have thus been forced to assume the role of agents of social change, through struggle with their families and activities outside the home; yet at the same time they continue to carry the obligations imposed by woman's traditional image: sexual self-censorship, marriage, fertility, housewifely competence. Meanwhile the most active, most experienced women are dispersed between different PRM parties, and actively involved in building support for their policies on national issues. Such conditions do not easily give rise to collective discussion of or action on women's issues. Yet at the same time they do not completely negate them. The intractability of the national struggle also gives more time for women to gain organising skills. It brings large numbers of women into the political arena, and creates a 'field' of action for PRM women cadres, one in which they meet at close quarters the socio/cultural obstacles that limit other women's participation. The definition of women's issues in this context becomes not so much permissible as necessary:

«In each stage of our struggle we must do everything we can to allow the greatest number of women to participate in struggle. There are many issues and traditions that we have to face directly. We can't just say, No, this is part of our tradition, we must stop at this point<sup>63</sup>.»

The conditions for further work on women's issues — defining, raising, and setting up programmes directed towards them — now appear to exist in certain sectors of the Resistance Movement and in the Occupied Territories. We would not expect instant agreement on what women's issues are, nor on which are priorities. In the West Bank it seems that women are ready to «organise around their own problems», whereas within the PRM context women's issues are much more closely linked to national and community needs. DWOs focus on *social* issues:

«...not women's issues in the sense that a feminist would use the term, but important matters that affect women, such as lack of water, prisoners, the destruction of camps. Other issues that DWOs are said to be taking up are: the rights of working women, childcare centres, and campaigns against young age of girls at marriage. These are seen as justified because "they are not women's slogans only but are in the service of our whole society"<sup>64</sup>.»

An obvious danger of linking definitions of women's issues so tightly to the national struggle is, to paraphrase Giacaman, that if Palestinian aspirations to nationhood are fulfilled, women may lose the incentive and justification for organisation. One should expect that after such a long

and bitter struggle there will be a reaction that will de-mobilise many women. However, there are good reasons why such a reaction should not last, and should not lead to a by now familiar pattern of an official women's union tied to state or ruling party, repression of human rights, and a re-domestication of women. Palestinian women have been organising for 70 years, and have fully shared with men in constructing a 'public sphere' through which Palestinian peoplehood is expressed today. It is not inconceivable that there should be attempts to dislodge them, but the wide reach of women's mobilisation guarantees resistance:

«It's not a few elitist individuals experimenting, we have a broad base of women. When we have to deal with a new challenge, these women will be up to it<sup>65</sup>.»

#### FOOTNOTES

1. K. Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London: Zed Press, 1986).

2. «The women's movement in many countries of Asia achieved political and legal equality with men at the juridical level, but failed to make any impression on women's subordination within the patriarchal structure of family and society.» Jayawardena, *op. cit.*, p. 24.

3. See as examples two PLO booklets: *The Struggle of Palestinian Women* (Beirut: Palestine Research Centre, 1975); and *The Women's Role in the Palestine National Struggle* (Beirut: Department of Information, nd).

4. Political women's groups appeared in Jerusalem in 1919 and 1921; in Nablus in 1921; in Haifa in 1928. These local unions joined in the national Arab Women's Association launched in 1929. See M. Mogannam, *The Arab woman and the Palestine Problem* (London: Joseph, 1937) p. 62; also L. Jammal, *Contributions by Palestinian Women to the National Struggle for Liberation* (Washington: Middle East Public Relations, 1985), pp. 12-16. According to Mogannam, Jaffa women organised even earlier, before World War 1.

5. When Allenby visited Jerusalem in 1932, the AWA organised a dramatic protest demonstration, in which a Christian member spoke from the pulpit of the Mosque of Omar, and a Muslim member from the Church of the Holy Sepulchre. The AWA was also the first national institution to publicize the plight of the fellahin. (Mogannam, p. 97 seq.; p. 83).

6. See Jayawardena, *op. cit.*, chapters on Egypt, Turkey and Iran. She notes: «The proliferation of women's journals and of women who wrote on various issues was striking: prior to 1914 there were 15 Arabic women's magazine, many of which were edited by Syrian Christian women.» (p. 52), Mogannam, *op. cit.*, has a section on women's movements in Syria and Lebanon, pp. 63-66.

7. Mogannam, *op. cit.*, pp. 249-257.

8. *Ibid.*, p. 69, gives a detailed account of the first Arab Women's Congress held in October 1929, which formed an Executive Committee, and branches in urban centres throughout Palestine. Named at this stage the Arab Women's Association, it later on became a member of the League of Arab Women's Unions, and changed its name to Palestine Arabe Women's Union.

9. E.g. K. Abu Ali, *Muqaddima hawl Waqi' al-mar'a al-filatiniiyya wa tajribatuha fi al-thawra* (Beirut: GUPW, 1975); and R. Giacaman, *Palestinian Women and Development in the Occupied West Bank* (Birzeit University, mimeo, 26 pp., nd).



10. A.W. Kayyali, *Palestine, A Modern History* (London: Croom Helm, nd); see especially, pp. 171/2/3 and p. 192. In a footnote on p. 185, Kayyali cites a report by the British Commissioner after a visit from a delegation of women, that «they displayed more courage and determination than their notable menfolk».

11. See L. Sweet, «The women of 'Ain ad-Dayr», *Anthropological Quarterly*, vol. 40, 1967.

12. The range of women's actions is remarkable: demonstrations, meetings with Mandate officials, statements and memoranda, fund-raising, support for martyrs' families, visiting prisoners, and setting up girls' schools, clinics and orphanages. See Mogannam pp. 55-63, and Jammal pp. 12-20. For a comprehensive list of women's organisations with dates and aims, see Y. Haddad, «Palestinian Women» in K. Nakhleh and E. Zureik eds, *The Sociology of the Palestinians*, (London: Croom Helm, 1980), p. 167.

13. Ruqeyya Huri, AWA leader, discusses this question in R. Sayigh «Femmes palestiniennes : une histoire en quête d'historiens », in *Revue d'Etudes Palestiniennes*, n° 23, printemps 1987.

14. Meeting with Zuleikha Shihabi, Jerusalem, May 1980.

15. Interview with Ruqeyya Huri, Beirut, January 1981.

16. Interview with Matiel Mogannam, Washington, August 1985.

17. Interview with Wadi'a Khartabil, Beirut, March 1982.

18. See Jammal pp. 21-24. Giacaman lists 38 women's associations in the West Bank alone, several of which date from this period.

19. Abu Ali, *op. cit.*, cites the anti- Baghdad Pact demonstration in Amman in which a Palestinian woman member of the Communist Party, Raja' Abu Ammasheh, was killed. See also Leila Khaled's autobiography, *My People Shall Live* (London: Hodder and Stoughton, 1973).

20. See R. Sayigh «Femmes palestiniennes... », *op. cit.*

21. *Ghourba* is not just exile, but gives the sense of being among strangers.

22. Women in camps queued for UNRWA rations and worked in manual and domestic labour to save their husbands from humiliation.

23. For descriptions from this period, see J. Peteet in R. Sayigh and J. Peteet «Between Two Fires: Palestinian Women in Lebanon», R. Ridd and H. Callaway eds, *Caught Up in Conflict* (Basingstoke: Macmillan Education, 1986), pp. 111/2.

24. The main sources are: i) interviews with organised women in Lebanon before and after 1982; ii) on-going fieldwork in Chatila camp. I am particularly indebted to V.N. member of the DFLP since 1973, with whom I had two long interviews in January 1988.

25. Women's membership in Resistance groups shows some interesting differences from men's. Women may drop out of political activity but usually remain in the network of their organisation. I know of no cases of switching from one to another. Men seldom leave the PRM to return to civilian life, but they often move from one organisation to another.

26. For a more detailed discussion of this question, see R. Sayigh, «Palestinian Women and Politics in Lebanon», paper for symposium on «Women and Arab Society, Old Boundaries, New Frontiers», Georgetown University Washington DC, April 1986 (in publication).

27. Several Palestinian social institutions in Lebanon were launched and directed by women: In'ash al-Mukhayem (1968); the Ghassan Kanafani Cultural Association; Najdeh Association. Beit Afal al-Summood, originally set up by the GUPW as a home for Tell al-Za'ter orphans, is now an autonomous institution with a range of social care activities.

28. Abu Ali, *op. cit.* [(A summary is given in R. Sayigh in «Women in Struggle», *Third World Quarterly*, vol. 5, n° 4, Oct. 1983.)]

29. Early in 1974 the Fateh/PLO leadership adopted the goal of a state in any part of Palestine that could be liberated. The GUPW rebelled against this position, and as a result was 'frozen' for six months.

30. Interview with J.H. (Fateh), May 1982.

31. M. Shafiq, «Maudoo' at hawl nid al-mar'a», *Shu'oon Filastiniyya*, n° 62, 1977.

32. See «PFLP marks Womens Day», PFLP Bulletin, n° 61, April 1982, for Habash's position. Habash often addressed the 'woman issue' in his speeches, as well as in a booklet, *Hawl taharrur al-mar'a*, Beirut, nd.

33. Interview with V.N. (DFLP), January 1988.

34. Pluralism is expressed in the number of autonomous social associations; also in the existence in Israel of women's political groups, such as the Democratic Women's League, which do not come under the PLO umbrella.

35. Few other Resistance groups have a corps of women members, except for the small Marxist Palestine Struggle Front. When other groups need a woman representative on a committee, they tend to recruit members' wives.

36. There was no sudden decision to withdraw women from 'military work'; light arms training continued in Lebanon, PFLP hi-jackings continued for a while, and some attempts were made to form a women's battalion. But the PRM leadership gradually withdrew its support.

37. Dallal Mughrabi was a Sabra girl who managed to remain in a Fateh fighting unit after women's participation was discouraged. She was killed leading a sea-borne attack against Israel in March 1978.

38. Interview with 'Samar' (PSF), October 1986.

39. Interview with J.H. (PSF), March 1986.

40. In 1985, the PFLP launched a mass Women's Organisation in Damascus. The following year a sister WO was founded in the USA.

41. Interview with V.N. (DFLP), January 1988.

42. *Ibid.*

43. Giacaman, *op. cit.* As its title indicates, Giacaman's study is limited to the West Bank. For voices of women in Gaza information on organising there, see P. Cossali and C. Robson, *Stateless in Gaza* (London: Zed Press, 1986).

44. Giacaman, *op. cit.*, p. 15.

45. Other Women's Work Committees have been formed, and now all are said to be associated with Resistance groups. Information given here only covers the first WWC.

46. Lejnet al-amal al-nissai', *Hawla awda' al-mar'a al-filastiniyya fi al-manatiq al-muhtalla: dirasa maydaniyya*, Ramallah-al-Bireh, 1980.

47. Giacaman, *op. cit.*, p. 19.

48. *Ibid.*, p. 16.

49. *Ibid.*, p. 21.

50. A resident of Chatila told me of an incident in the early '70s when women in an office of a leftist group were observed «in a state of undress». Immediately all camp families withdrew their daughters from PRM activities. V.N. reported another (or possibly another version of the same) incident, saying that a woman's carelessness or showing off had given rise to a gossip campaign against the DFLP.

51. Differences between Muslim and Christian family practice tend to become accentuated in conditions of 'modernisation'. In Palestine, there was a tradition of symbiosis. In some Christian families women were veiled out of respect for Muslim neighbours. See T. Canaan, «Unwritten Laes Affecting the Arab Woman of Palestine», *Journal of the Palestine Oriental Society*, vol. 11, 1931.

52. See R. Sayigh and J. Peteet, *op. cit.* This section owes much to Peteet's fieldwork. See her *Women and National Politics: The Palestinian Case*, 1985. PhD dissertation. Wayne State University, Michigan; [also «Women and National Politics in the Middle East», in B. Berberoglu (ed.) *The Middle East in Crisis: Class Struggles, the National Question, the State and the Revolution* (forthcoming 1988), London, Zed Press).]

53. The best source is H. Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village* (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, vol. 1, 1931, vol. 2, 1935).

54. This quotation from a Tell al-Za'ter girl is illuminating: «During the battle for the camp I worked in the clinic and the bakery along with many other young women. Before that most girls weren't allowed to work in the Resistance clinics... But after the battle of Tell al-Za'ter, no mother would prevent her daughter from going out. On the contrary, she would tell her to go out and work to help her people.» In Sayigh and Peteet, *op. cit.*, p. 113.

55. Other factors also contributed: educational subsidies, rising employment, demands for educated brides, etc.

56. Polygamy rates among Palestinians are low. But cases arose when PRM cadres came to Lebanon from other areas, sometimes leaving a wife behind, and taking a second wife in Lebanon.

57. See Peteet, *op. cit.*

58. See the interview with a Fateh cadre, Jihan Helou, in *PFLP Bulletin*, n° 61, April 1982, p. 32.

59. R. Sayigh, «Palestinian Women and Politics in Lebanon», *op. cit.*

60. For a good description of such a woman in Chatila, see Mahjoub Omar, « Les gens et le siège », *Revue d'Etudes Palestiniennes*, n° 7, printemps 1983, pp. 98-99.

61. See I. Bendt and J. Downing, *We Shall Return Women of Palestine* (London: Zed Press, 1980). There is a particularly good discussion between women about family size in the chapter 'Having Only Two Children Ought to be Forbidden'.

62. Nevertheless this terminology has been fiercely criticised in al-Hadaf (PFLP): «Why do some of the leaders...continue to use the most backward feudal language, such as 'the woman procreator', or 'the Palestinian womb' or the 'fertile wombs' » Quoted by N. Abdo-Zubi, *Family, Women and Social Change in the Middle East* (Toronto: Canadian Scholars Press, 1987), p. 46.

63. Interview with V.N. (DFLP), January 1988.

64. *Ibid.*

65. *Ibid.*



## **TROP ARCHAÏQUES OU TROP MODERNES ?**

### **Les citadines grecques face à l'occidentalisation (1833-1875)**

Eleni VARIKAS

Le XIX<sup>e</sup> siècle grec est caractérisé par un processus d'occidentalisation accélérée. Au lendemain même de la proclamation de l'Indépendance, dès les années 1830, une profonde crise d'identité culturelle commence à déchirer le pays. C'est que, pour toute une série de facteurs historiques (N. Svoronos, 1964), l'organisation tout entière de la nouvelle société s'inscrit, dès le début, *en rupture* avec ses racines culturelles. Rupture imposée par le roi bavarois, Othon I<sup>er</sup>, et la multitude d'experts qu'il emmena pour civiliser ses étranges sujets en fustanella que les caprices de la diplomatie européenne lui avait assignés. Rupture également provoquée et nourrie par la présence des bourgeois cosmopolites grecs, les « scarabées dorés » comme on va les appeler plus tard, qui passent une partie de leur temps à Athènes, font construire d'imposantes demeures et dépensent une petite partie de leur fortune (qui paraît fabuleuse aux yeux des indigènes) en reproduisant des modèles culturels occidentaux.

Dans le même temps, le déclin du philhellénisme européen ainsi que la diffusion des théories panslavistes, qui mettent en question la « pureté ethnique » des Grecs (« corrompus » par les invasions slaves), contribuent à accentuer le désir de rompre avec tout ce qui peut rappeler le passé récent de la domination ottomane, avec tout ce qui peut compromettre les prétentions du jeune Etat à un passé lointain et glorieux. Pour ce peuple qui a essuyé les déboires des guerres fratricides (N. Svoronos, 1964 : 44-47), qui a connu la désillusion de voir

ses luttes aboutir à cet Etat pauvre aux frontières réduites et l'humiliation de la dépendance étrangère, ce passé glorieux constitue vraisemblablement une des seules sources d'orgueil national.

Quoi qu'il en soit, la vie de la capitale, et graduellement des autres grandes villes, est profondément bouleversée par la rupture précipitée et brutale avec la tradition. Tous les domaines de la culture sont atteints : architectes, maçons, géomètres, peintres et musiciens, viendront de toutes les parties de l'Europe « civilisée » pour initier ce peuple nouvellement libéré aux secrets de l'art et de la culture de l'Occident. De 1840 jusqu'à la fin du siècle pratiquement, l'Etat ne subventionnera que du mélodrame italien et, un peu plus tard, des opérettes françaises selon les goûts des dynasties royales (Th. Hadzipandazis : 16).

Ces bouleversements radicaux creusent un fossé profond entre les classes dominantes et le peuple et renforcent la confusion déjà existante au sein de la population de la capitale, cette foule disparate et multicolore aux dialectes, costumes et attitudes vernaculaires. Car Athènes, pôle d'attraction de l'émigration rurale et insulaire, attire des gens de toutes origines : les notables traditionnels et les chefs de la guerre d'Indépendance, qui sont en train de souscrire, bon gré mal gré, aux modèles de vie occidentaux, pour se voir accorder des postes (le plus souvent à titre honorifique ou consultatif) dans l'administration et le gouvernement ; ensuite, les déshérités de la Révolution nationale, combattants de base exclus de la nouvelle armée organisée par les Bavarois et qui grossissent les rangs des mendiants et des... bandits ; auxquels il faut ajouter tous ceux qui affluent en quête de meilleure fortune : paysans ruinés, étudiants en pension, intellectuels qui cherchent à s'introduire dans l'administration, petits commerçants qui s'efforcent de répondre aux nouveaux besoins de consommation, gens qui vivent en dépendance directe des classes dominantes, d'autres qui vivent d'activités équivoques de la capitale, en marge des lois.

Le caractère hétérogène et multiculturel de la population d'Athènes ressort de toutes les sources de la période ; cette mosaïque culturelle est le thème d'une des premières pièces théâtrales du répertoire grec moderne, parue à Nauplie, en 1836, qui a comme sujet la véritable tour de Babel des langues vernaculaires (Th. Hadzipandazis : 16). Quelques années plus tard, le centre d'Athènes est ainsi décrit :

« Près d'une boutique de style turc dont le propriétaire est assis à l'orientale, jouant mélancoliquement avec son chapelet, il y a un café de style français avec des billards. Dehors, une vingtaine de porteurs maltais attendent pour trouver du travail. Plus loin, des gens vêtus de fustanelles blanches fument de longues pipes tandis que d'autres Grecs, vêtus comme des Européens, boivent de la bière et fument des cigarettes en commentant les journaux français (...). Le grec, le français, l'italien et l'allemand arrivent à nos oreilles » (G. Kairofyllas, 1978 : 19).

Cette ambiance multi-culturelle, qui caractérise les endroits où il y a promiscuité sociale, persiste jusqu'aux dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle à Athènes et, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, dans les villes de province. En dehors des îlots de vie urbaine européenne, les modes de vie et les systèmes de valeur traditionnels continuent à être dominants. Pendant longtemps, les Grecs vêtus à l'europpéenne, les « dandys occidentaux », seront hués par les enfants dans les rues (E. Stassinopoulos, 1963 : 39), tandis que les hommes qui soignent leur apparence seront soupçonnés d'immoralité ou de manque de virilité (E. Stassinopoulos, 1963 et G. Askitopoulos). Durant longtemps aussi, la majorité de la population continuera à s'amuser au théâtre de l'ombre (M. Skaltsa, 1983 : 67) et manger des plats servis dans du papier tandis que les bourgeois — et ceux qui aspirent à le devenir — savoureront les plaisirs d'une opérette italienne ou d'un dîner dans un restaurant élégant (M. Skaltsa, 1983 : 119-125).

L'occidentalisation accélérée, favorisée par le poids énorme de l'idéologie petite bourgeoise au sein de la population citadine, devient la toile de fond sur laquelle se tisse l'univers de la grande ville et de son espace public. Des institutions qui, en Europe occidentale, ont émergé et évolué durant le long processus de transition au monde capitaliste et qui ont graduellement façonné l'espace public bourgeois (J. Habermas, 1978 : 38-61), se mettent en place dominante, en l'espace de quelques années. Le théâtre et les clubs privés, les brasseries et les cafés<sup>2</sup>, la presse quotidienne et périodique<sup>3</sup> deviennent les lieux où les hommes pratiquent leur sociabilité nouvelle de citoyens et font usage de leur raison (J. Habermas, 1978 : 38-61) dans les marges restreintes que leur laisse ce pouvoir extrêmement centralisé.

### *La vertu féminine : une gratifiante continuité avec le passé*

Ces bouleversements, qui transforment profondément l'étendue et les fonctions de l'espace public ainsi que l'aspect physique de la ville, ne concernent pas les femmes. Car si le peuple, ou plutôt les hommes du peuple, n'avaient pas non plus leur mot à dire dans l'organisation de la ville (comme du reste dans l'organisation de la société grecque dans son ensemble), ils en faisaient néanmoins partie. Trahis, manipulés, survivant à peine, citoyens de deuxième catégorie, mais citoyens quand même « vivant littéralement dans la rue », comme le remarquent les observateurs étrangers (E. About, 1854 : 411), ils s'approprient dès le début cet espace public et y créent leurs propres institutions. Les trottoirs et les places, les cafés et les tavernes populaires deviennent les lieux où ils peuvent se sentir à l'aise, railler les étrangers et les « scarabées dorés », s'entretenir avec leurs semblables, s'amuser selon leur culture, exprimer leurs désillusions, « résoudre » les problèmes nationaux et internationaux (*Ibid.*).



Les femmes, elles, sont pratiquement invisibles, exception faite de quelques-unes appartenant à la bourgeoisie cosmopolite qui fréquentent les clubs de l'élite bavaroise et, plus rarement, le théâtre. La plupart des femmes apparaissent rarement dans la vie extérieure (E. About, 1854 : 414). Les cafés, les brasseries, les trottoirs et les rues sont fermés pour elles (*Ibid* et M. Skaltsa, 1983 : 51) et elles ne vont jamais au marché. « Les hommes ont gardé ce privilège depuis la domination ottomane ou plutôt depuis la plus haute antiquité », nous informe Edmond About qui visita la Grèce au début des années 1850 (E. About, 1854 : 414). Les rares femmes que les voyageurs rencontrent dans la rue, pendant ces premières décennies, sont « toujours en train de courir », de sortir en hâte de cet espace qui ne leur appartient pas (*Ibid.*). Ainsi, même si le public change en fonction et en étendue, il est toujours défini comme l'espace dont les femmes sont exclues.

Cette exclusion ne concerne pas seulement les femmes de la bourgeoisie et des couches moyennes, comme c'est le cas dans les villes européennes de la même période. Les femmes pauvres subissent, dans une large mesure, le même sort du moins jusqu'au dernier quart du siècle. Il n'y a pas d'industrialisation accélérée qui aurait poussé de larges couches de femmes populaires vers l'usine. Au contraire, le caractère artisanal de la production favorise le travail à la pièce qui permet aux femmes de s'engager dans le processus de production sans être obligées de s'éloigner de leurs demeures. Il est intéressant de noter, à cet égard, l'absence des femmes parmi les comédiens grecs pourtant recrutés dans les couches populaires. Un journal de 1836 déplore le fait que les acteurs jouant les rôles féminins « affichaient des moustaches bien viriles » (E. Stassinopoulos, 1963 : 66). Et quand, en 1842, fut créé le comité pour la promotion du théâtre grec, aucune candidature féminine ne fut enregistrée car, selon le président du comité, « aucune femme n'osait se présenter publiquement sur la scène <sup>4</sup>. »

L'exclusion des femmes du public n'est pas le seul élément que la condition féminine de la Grèce au XIX<sup>e</sup> siècle empruntait à la tradition. Comme on va le voir, une grande partie des valeurs, des normes morales et des idéaux sur lesquels repose le statut des femmes grecques dans les centres urbains, ont leur origine dans la culture traditionnelle. Ceci pourrait paraître paradoxal dans la mesure où l'idéologie dominante se fondait sur le refoulement systématique de tout ce qui pouvait rappeler le passé récent et son caractère oriental. Comment cette idéologie pouvait-elle coexister avec des attitudes et des pratiques qui constituaient l'illustration même des mœurs de l'« Orient » ?

En réalité, cet héritage du passé ne subsiste pas comme une dissonance dans le processus d'occidentalisation ; les éléments importants que la nouvelle réalité des villes emprunte au passé ne s'inscrivent pas dans une dynamique antagoniste à la culture dominante. Ils ne constituent pas non plus des vestiges archaïques d'une modernisation des mœurs incomplète. Ce sont, certes, des valeurs *résiduelles* puisqu'ils

se sont formés dans la société du passé ; mais ils constituent des *éléments actifs du présent, des éléments en vigueur qui font partie intégrante de l'idéologie dominante en lui accordant de la crédibilité*. En effet, toute culture dominante a besoin, pour se stabiliser et pour garder son hégémonie, d'apparaître comme porteuse légitime de la continuité. Cette légitimation est assurée par le biais d'un processus permanent d'intégration d'éléments culturels résiduels du passé<sup>5</sup>. Le fonctionnement d'un tel processus est remarquablement éclairé par l'historien de la culture Raymond Williams :

« ... au niveau de l'histoire des diverses pratiques, il y a un processus que j'appelle la *tradition sélective* : celle qui, dans le contexte d'une culture dominante, se fait passer pour « la tradition », « le passé important ». Mais ce dont il s'agit, c'est toujours la sélectivité ; la façon dont, de tout un domaine du passé, certaines significations, certaines pratiques sont choisies et accentuées, certaines autres sont omises et exclues. A un niveau encore plus décisif, certaines de ces significations et pratiques sont réinterprétées, diluées ou présentées sous des formes qui supportent, ou du moins ne contredisent pas, d'autres éléments au sein de la culture dominante en vigueur » (R. Williams, 1977 : 39).

Dans notre cas, ce besoin de légitimation paraissait d'autant plus urgent que la rupture avec le passé fut trop rapide et brutale pour pouvoir prétendre à la continuité. Un abîme culturel séparait les porteurs des nouvelles valeurs bourgeoises — bavares ou grecs de la bourgeoisie cosmopolite — des classes populaires et d'une grande partie des couches moyennes et de la bourgeoisie locale.

Les valeurs traditionnelles liées aux femmes formaient un domaine favorable pour servir ces objectifs, pour stabiliser et légitimer la culture dominante. Tout d'abord, ces valeurs étaient un des pivots du patrimoine du passé que le présent pouvait facilement réactiver au-delà des ruptures. Ensuite, elles constituaient un important facteur d'unification dans un univers social traversé par la confusion et la crise d'identité culturelle. Le bourgeois élégant qui, tous les matins, lisait son journal français dans le café central de la *Bella Grecia* et son compatriote en fustanelle qui vendait des pastèques sur le trottoir d'en face avaient au moins ceci de commun : un consensus sur la dégradation morale que suppose, pour leur femme, le fait d'aller faire des courses chez l'épicier du coin. Mais surtout, la fidélité à ces valeurs résiduelles constituait une sorte de palliatif à cet orgueil national humilié par la dépendance étrangère et par l'humiliation permanente de toutes ces pratiques, attitudes et significations que des siècles d'expérience avaient rendues chères à ce peuple récemment libéré.

« Si je savais que libérer la Grèce des Turcs serait en même temps libérer nos femmes de la vertu et de la pudeur, pour que le premier venu puisse les prendre dans ses bras, je n'aurais pas combattu pendant sept ans » (Kairofyllas, 1978 : 11)

déclarait au roi Othon le vieux héros de la Révolution Colocotronis, lors du premier bal au palais royal.

La sauvegarde de la vertu et de la pudeur traditionnelles conférait une sorte de gratification à l'amour propre des classes populaires et moyennes ; mais dans le même temps, elle fournissait également un alibi de résistance à l'invasion des mœurs étrangères à ceux-là mêmes qui contribuaient le plus largement à la diffusion de ces mœurs. Et la dénonciation de l'Occident n'a jamais eu tant de permanence et de ferveur que dans l'énumération des dangers que comporte pour la morale nationale l'imitation des mœurs européennes.

### *Travail invisible et consommation ostentatoire*

Cependant, si une partie des valeurs traditionnelles furent intégrées à la culture dominante, le statut, la fonction et l'image sociale des femmes n'en furent pas moins bouleversés. Le processus de tradition sélective marginalisait, dévalorisait et refoulait de vastes domaines de l'expérience du passé, notamment la valeur productive et le rôle social du travail féminin, tandis qu'il réinterprétait, réélaborait et codifiait la réclusion, la ségrégation, la différence des sexes et l'autorité paternelle, pour les adapter aux exigences de la vie urbaine et de l'occidentalisation.

L'organisation économique et sociale de la ville entraîne de profondes transformations dans la vie des femmes de la petite et moyenne bourgeoisie. La séparation entre le lieu du travail et la demeure familiale, l'institution du salariat au sein de larges secteurs des couches moyennes, l'introduction de la discipline du temps et l'expansion de l'économie du marché conduisent à une dévalorisation relative de leur statut familial et social. Leur éloignement de la production leur enlève le rôle économique important qu'elles avaient dans le passé et augmente leur dépendance matérielle et leur isolement. Les femmes des couches moyennes seront de plus en plus identifiées à l'oisiveté et au loisir, dans une société où le travail et l'action deviennent des valeurs suprêmes.

Les femmes pourtant ne se trouvent pas sans travail du jour au lendemain. Dans les premières décennies de l'Indépendance, la rareté de main-d'œuvre domestique, les conditions d'habitat et le manque quasi-total de confort faisaient du travail au foyer une activité pénible et prolongée même pour une partie des femmes de la petite bourgeoisie autochtone<sup>6</sup>. Les mauvaises conditions de logement, aggravées par le surpeuplement qui suivit le transfert de la capitale à Athènes, font l'unanimité de toutes les sources de la période. Le confort le plus



élémentaire était un luxe auquel on ne pouvait accéder. La majorité des maisons n'avait pas de vitres, et si l'on voulait rester à l'abri du vent et de la pluie, on devait passer un accord spécial avec son propriétaire, moyennant un supplément de loyer (Kairofyllas, 1978 : 11). La première chaudière, fabriquée au début des années 1830 pour le professeur bavarois Ludovic Ross, attira l'admiration des notables qui accoururent pour observer le fonctionnement de cet engin surprenant (*Ibid.* : 10). Faire du feu était assez compliqué car les allumettes étaient pratiquement inconnues et, dans les maisons aisées, on gardait la veilleuse toujours allumée pour ne pas avoir à utiliser les pierres à briquet (*Ibid.*). Enfin, les conditions d'hygiène étaient très rudimentaires. Les eaux sales coulaient en plein air devant les maisons et les lieux d'aisance étaient chose rare : les avoir dans sa propre maison étant considéré comme grossier, ils étaient installés à l'extérieur<sup>7</sup>. Après les premières années difficiles, et même quand les conditions de vie se sont sensiblement améliorées, le ménage continua à occuper la plus grande partie du temps et de l'énergie des femmes. Jusqu'à la fin des années 1870, l'éclairage se faisait à l'huile ou au pétrole ; la réfrigération et l'eau chaude courante étaient totalement inexistantes tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. La plupart des maisons comportaient un sous-sol, où l'on installait la cuisine, un rez-de-chaussée et, éventuellement un premier étage. Les travaux domestiques quotidiens impliquaient donc le transport, d'un étage à l'autre, de lourdes charges de charbon ou de bois de chauffage, d'eau chaude pour la toilette de la famille, activités qui ne correspondent pas à l'image de la femme oisive diffusée dans le discours idéologique et la littérature de l'époque.

Le ménage, le soin des enfants et des personnes âgées ne constituaient pas les seules tâches des femmes au foyer. Malgré la commercialisation de la plupart des biens de consommation, jadis fabriqués dans la maisonnée, tout le monde n'y avait pas accès car leur prix était souvent trop élevé, même pour des familles aisées des couches moyennes. La concentration d'une population non productive, le développement encore embryonnaire de l'industrie autochtone, l'importation de denrées alimentaires de base rendaient la vie à Athènes « plus chère que dans n'importe quelle autre capitale européenne » (*Histoire de la nation grecque*, 1977). Ainsi, les femmes ont fabriqué le linge du foyer, confectionné la plupart des vêtements et se sont occupées de la conservation de l'alimentation.

Or, même si les femmes continuaient à travailler dur, leur travail n'était plus considéré comme tel et son importance devenait de plus en plus minimisée. Cette dévalorisation tient ses origines dans la différenciation entre travail masculin et féminin qui s'accroît avec l'exode rural et la formation de la petite bourgeoisie des villes. Au sein de la paysannerie, malgré la division sexuelle du travail, les modèles du travail masculin et féminin étaient beaucoup plus proches. Ce travail était orienté par la tâche, selon la formulation de E. P. Thompson, c'est-à-dire que l'emploi du temps y était défini par les exigences de la tâche

à accomplir et non par des unités de temps pré-établies par un horaire de travail (E. P. Thompson, 1979 : 9). L'organisation du travail faisait alterner des périodes de labeur intense et d'oisiveté et ses rythmes étaient plus irréguliers, plus proches de ceux de la nature (*ibid.*). Avec l'expansion du salariat, le temps devint de l'argent et on passa au travail soumis à la discipline du temps de l'horloge<sup>8</sup>. Selon E. P. Thompson, l'une des caractéristiques principales du travail orienté par la tâche est

« une séparation moins nette entre le « travail » et la « vie ». Les relations sociales et le travail sont mêlés (...) et l'on n'a pas le sentiment d'un conflit entre le fait de travailler et celui de passer la journée. [Par contre]

...aux yeux des gens habitués au temps de l'horloge, cette attitude face au travail semble être caractérisée par le gaspillage et l'indifférence à l'égard du temps » (E. P. Thomson, 1979 : 8).

Ainsi, tandis que le travail des hommes des couches moyennes était soumis à la discipline du temps et la séparation entre « travail » et « vie », le travail des femmes, au contraire, a gardé l'irrégularité, l'orientation par la tâche et l'imbrication aux relations sociales qui caractérisaient le travail traditionnel. En effet, l'horloge ne réglait pas ces besoins humains comme la préparation des repas, la fabrication des vêtements, les soins des enfants (N. Cott, 1978 : 58-62). Il est probable qu'aux yeux des hommes, ce travail paraissait moins systématique et inefficace, quasi une perte de temps, une sorte d'activité échappant à la rationalisation et qui constituait plutôt une façon d'être qu'un travail *stricto sensu* (T. Hareven, 1976 : 201). Puisqu'il conciliait, du moins théoriquement, la vie sociale et le travail, on pouvait dès lors l'identifier au loisir et ce d'autant plus que c'était un travail non payé dans un contexte où l'argent acquiert une importance cruciale pour la survie, à cause de l'expansion de l'économie du marché et de la cherté de la vie. Travailler sans gagner de l'argent devient de plus en plus un paradoxe, c'est en quelque sorte travailler pour rien.

De plus, le ménage était un travail manuel et, comme tel, dévalorisé par une idéologie petite bourgeoise qui identifiait l'ascension sociale à l'accès à un travail non manuel dans la grande ville. Le travail manuel rappelait à la plupart des citadins leurs origines rurales trop récentes, leur passé « pré-moderne » et non « civilisé ».

La séparation entre travail et maison, l'expansion et la nouvelle importance de l'espace public se répercutent sur un autre aspect de la vie des femmes des couches moyennes. Le vieux cadre communautaire brisé, elles se voient dépourvues non seulement de leur valeur économique jadis reconnue, mais aussi de tout l'ancien réseau de sociabilité féminine étroitement lié aux veillées et aux séances traditionnelles de travail. Les murs des demeures urbaines, avec leurs cours intérieures qui tournent le dos au « dehors » (C. Tuckerman, 1877 : 25), ne sont pas

seulement les barrières qui les séparent du monde masculin de la ville ; ils constituent aussi les symboles de leur retrait du social, leur séparation de la communauté des autres femmes, leur isolement croissant. La nouvelle sociabilité urbaine n'a plus pour elles la même fonction que jadis. Car malgré la ségrégation rigide qui avait dominé la société rurale, les femmes pouvaient néanmoins jouir d'une appartenance organique et élaborer, avec leurs semblables, des réseaux d'entraide et d'organisation de leur vie, dans les marges restreintes que l'ordre patriarcal leur concédait. Elles vivaient constamment en compagnie d'autres femmes, parentes ou voisines de tous les groupes d'âge, avec lesquelles elles nouaient leurs principaux rapports humains. Il est vrai que ce type de sociabilité se développait sous le signe de l'infériorité mais les femmes n'avaient pas l'air de sentir la solitude qu'on assimile aujourd'hui à l'enfermement et la réclusion.

Les nouveaux modes de sociabilité urbaine, empruntés aux modes de vie occidentaux de la bourgeoisie cosmopolite et diffusés en quelques décennies au sein des couches moyennes, réduisent au minimum les marges de manœuvre des femmes dans leurs rapports humains. Au sein de cette petite bourgeoisie qui s'adonne à la course folle de la réussite, les femmes deviennent des moyens privilégiés d'ascension sociale. Déjà dans les premières années de l'Indépendance, cette nouvelle fonction des femmes est commentée par la poésie satirique :

« oh, vous les fortunés qui avez  
des femmes belles ou des sœurs bien charmantes !  
.....  
êtes-vous illettrés ? On vous nomme secrétaires ! »  
(C. Anguélomatis : 26).

L'importance, au sein des couches moyennes, des fonctionnaires et des représentants des professions libérales<sup>9</sup>, favorisait une idéologie caractérisée par le « bon chic, bon genre » et le respect absolu du pouvoir ainsi que par le désir de se différencier des valeurs et des comportements ruraux. Par ailleurs, dans une société où, grâce à la lenteur de l'industrialisation, la menace de prolétarianisation était encore lointaine, les frontières entre les classes paraissaient souples et mobiles : le petit bourgeois le plus paupérisé pouvait espérer sortir d'une situation dont il n'avait pas conscience qu'elle fut sans issue (S. Staveris, 1980 : 9). L'importante mobilité sociale, alimentée notamment par la bourgeoisie de la diaspora qui recrutait son personnel chez ses compatriotes, donnait plus de crédibilité aux rêves de réussite (K. Tsoukalas, 1979 : 145). Et ce d'autant plus que la réussite semblait être à portée de la main puisqu'il « suffisait d'une génération pour faire d'un paysan un bourgeois » (A. Britsch, 1910)<sup>10</sup>.

Adhérer au savoir-vivre et à la sociabilité des classes dominantes, ou des strates immédiatement supérieures aux siennes, afficher un conformisme à leur mode de vie, acquérir une bonne réputation deve-



naît l'impératif numéro un de la promotion sociale. Dans cette ville, où on connaissait de moins en moins ses voisins et où le marché envahissait de plus en plus les rapports sociaux, la base la plus fondamentale de la bonne réputation devenait la puissance pécuniaire. Les riches bourgeois de la diaspora qui exhibaient la leur, par leurs séjours luxueux à Athènes et par le gaspillage ostentatoire (Th. Veblen, 1970 : 55) de leur tenue et leurs amusements, donnaient le ton à la bourgeoisie autochtone et aux couches moyennes. Et si pour le petit bourgeois ou pour le « bourgeois petit », l'oisiveté et le loisir étaient impossibles, en revanche, leur respectabilité, leur statut social, leur identification aux classes dominantes étaient vécus par procuration, à travers leurs filles et leurs épouses. Aussi, la parure et l'oisiveté féminine deviendront-elles les manifestations de la puissance pécuniaire, réelle ou prétendue, du père, du frère ou du mari (*Ibid.*).

Or, comme la plupart des familles des couches moyennes ne peuvent pas se passer du travail féminin, une série de règles et de rituels de bienséance se mettent en place pour reléguer ce travail aux profondeurs du privé et nier son caractère de nécessité : lors des visites, dans l'espace le plus public de la maison — décence oblige —, la ménagère ne se montre jamais en tenue de travail. Les femmes de la maison pourront broder ou faire des dentelles, tout en parlant avec les invité(e)s mais n'accompliront jamais en public — sous peine de faire preuve d'indécence — des tâches d'utilité économique manifeste comme raccommoder des chaussettes ou coudre le linge de la maison. Ces codes de bienséance, qui ont largement survécu au XIX<sup>e</sup> siècle notamment dans la province grecque, sont élaborés tout au long du siècle avec diverses variantes selon les couches sociales.

Le développement des arts d'agrément dans les familles relève de la même fonction sociale<sup>11</sup>. Le chant, le piano, les langues étrangères et notamment le français font leur apparition, d'abord dans les familles de la fonction publique et des professions libérales d'Athènes et des villes de province. Depuis les années 1850, les éducateurs incitent les parents à enseigner à leurs filles le chant et le piano « non pas pour la gloire de l'art (...) mais comme attrait personnel... comme *parure supplémentaire* » (Anonyme, 1855, souligné par moi). « Que de sacrifices faits par les parents, que de larmes versées par la jeune fille pour que celle-ci puisse jouer quelques notes lors des réunions sociales » (*ibid.*). Même si personne dans la maison ne sait jouer, la présence du piano dans le salon démontre le statut élevé de la famille, comme chez la fille mariée du consul grec à Lesbos où l'on amenait les visiteurs étrangers : « Il y avait même un piano sauf qu'il ne lui restait plus beaucoup de touches car les enfants s'en servaient comme d'un jouet » (C. Lytt, 1981 : 24). L'auteur anonyme de *La vie militaire en Grèce*, séjournant à Chalkis en 1857, décrit l'enthousiasme avec lequel les cours de langues étrangères étaient suivis par les « filles de sénateurs (...) des fillettes de douze ans et des mères de quarante-cinq ans » (M. Vitti, 1977 : 74).

L'adoption des habitudes vestimentaires occidentales, d'abord par les femmes de la bourgeoisie autochtone, puis par les femmes de la petite bourgeoisie, s'est accomplie en l'espace de trente ans offrant une occasion supplémentaire de consommation ostentatoire à la gloire du père ou du mari. Le moment privilégié pour se donner en spectacle est la musique du dimanche où toutes les classes se réunissent pour écouter la fanfare militaire et voir se promener le couple royal. Voilà comment ce rituel hebdomadaire est décrit par Edmond About :

« Les marchands d'Athènes se promènent avec leurs femmes et leurs enfants, en grande toilette (...). On rencontre à la musique un certain nombre de bourgeoises qui ne mettent le nez dehors qu'une fois par semaine. Leurs maris les font sortir tout habillées d'une boîte dont ils ont la clé ; ils leur donnent un coup de brosse et les exposent au grand air jusqu'au soir. Après la musique, elles rentrent dans leur coffre, que l'on ferme hermétiquement » (E. About, 1854 : 209).

Dans ce type de rassemblement public, où toutes les catégories sociales se mêlent, comme plus tard lors des promenades publiques, la nécessité d'en imposer aux observateurs de passage, de faire une bonne impression et, qui sait, de nouer des contacts utiles, est tellement intense qu'on se soumet à tous les sacrifices pour « mimer une autre apparence, pour exhiber les signes d'un autre monde — celui de la bourgeoisie et de la modernité » (P. Perrot, 1980 : 111).

« La toilette est une des plaies de la société athénienne. Tel employé à douze cents francs achète à sa femme une robe de moire antique blanche ou rose, qu'on voit traîner tous les dimanches dans la poussière. Ces tristes poupées s'avancent majestueusement, un mouchoir brodé à la main » (P. Perrot, 1980 : 107-108).

Le vêtement féminin ne sert pas seulement à signifier la capacité du mari à dépenser, il est aussi l'expression symbolique de la dispense de travail de ses femmes : d'où les chapeaux élégants, les petites chaussures à talons, les crinolines et les robes volumineuses. Le corset mutilant et ces autres parures fonctionnent comme entraves à tout effort rentable, donc dégradant, comme preuve de l'incapacité physique d'agir en dehors de certains espaces (Th. Veblen, 1970 : 110-123).

Toutes ces exhibitions ne servent pas la promotion sociale que de façon indirecte. Elles sont directement mises au service des stratégies matrimoniales et se substituent ou se rajoutent à la dot. Dans cette société où les relations sociales bourgeoises coexistent avec des structures économiques précapitalistes et où même les riches bourgeois de la diaspora ne prennent pas de risques dans les investissements industriels (G. Dertilis, 1977 : 22), la dot devient un moyen privilégié

d'accumulation du capital et d'ascension sociale. Les surenchères des hommes des couches moyennes et de la bourgeoisie provoquent un véritable problème social qui va préoccuper la presse et la littérature tout au long du siècle. Comme le remarque avec perspicacité Edmond About :

« Le séjour d'Athènes habitude les esprits à la spéculation : on y a plus de besoins, on cherche à s'y procurer plus de ressources. Un jeune homme cherche non seulement une femme mais une dot. Malheureusement les dots sont plus rares que les femmes. Une fille qui a six mille francs et l'habitude de porter des plumes n'est pas un mauvais parti. Ainsi, les jeunes gens qui ont un peu d'ambition vont-ils chercher femme à l'étranger. (...) ils s'adressent de préférence aux Grecques de Valachie et de Moldavie. On trouve dans ces deux principautés un assez grand nombre de familles riches, encombrées de filles, et les jeunes hommes y sont rares. Les Grecs d'Athènes y sont les bienvenus » (E. About, 1854 : 209).

Bien que tout le monde ne puisse pas avoir accès à ces grandes dots, ce phénomène est largement répandu au sein de la population masculine et même les hommes de petites provinces « partent ... à la recherche de dots fabuleuses » (E. About, 1854 : 209).

Ainsi, tandis que les hommes des couches moyennes partent à la recherche de femmes riches, les pères de famille rêvent de marier leurs filles à des hommes de couches sociales supérieures suffisamment riches pour apprécier leurs divers talents et ne pas insister sur la dot. Pour les filles de la petite bourgeoisie, la concurrence devient d'autant plus dure que le célibat masculin cesse d'être socialement dénigré comme par le passé : l'homme célibataire qui résiste à tous les « complots de parents » devient une sorte de héros populaire tandis que la femme célibataire reste toujours une « vieille fille ». Or, il n'y a pas de place pour les vieilles filles dans la nouvelle société urbaine, pas plus que dans la société rurale. L'atmosphère d'inquiétude voire d'angoisse de cette course au mariage réussi est reflétée dans les documents autobiographiques de l'époque<sup>12</sup>. Parents, amis, collègues, s'adonnent collectivement à cette occupation difficile qu'est l'arrangement d'un mariage intéressant pour les siens. Les voyageurs étrangers, considérés comme des proies faciles et avantageuses par définition, sont prévenus contre les machinations des parents (E. About, 1854 : 209-210). Des histoires vraies ou inventées leur sont racontées sur des mariages forcés et des substitutions de mariées, histoires identiques où seuls les noms des protagonistes changent (E. About, 1854 : 209-210 et Ch. Lytt, 1981 : 224).

Les types de nouvelle sociabilité qui se développent sous l'emprise de l'occidentalisation sont très étroitement liés à ce jeu de stratégies matrimoniales et à la volonté d'ascension sociale. Bien que les manifes-



tations de cette sociabilité diffèrent selon les couches sociales, leur caractéristique générale est une moindre ségrégation sexuelle que dans le passé. Malgré les fortes résistances de la tradition<sup>13</sup>, la sociabilité mixte se développe graduellement, d'abord au sein de la bourgeoisie et des intellectuels, ensuite dans les professions libérales et la fonction publique. Au début, elle reste de l'ordre du privé. La musique du dimanche et quelques rares sorties dans les « restaurants pour familles » sont les seules apparitions publiques pour les femmes des couches moyennes. La réciprocité des visites constitue pour elles des occasions privilégiées de réunions sociales : grandes fêtes religieuses, commémorations nationales mais aussi fiançailles ou mariages. Dans ces rassemblements, les amusements traditionnels (offrande de gâteaux orientaux, danses nationales) coexistent avec des expressions nouvelles (récitation des poèmes à la mode, chants accompagnés à la guitare, au violon et plus rarement au piano) (E. Stassinopoulos, 1963 : 49). Peu à peu, les matinées, les soirées et les petits bals informels, spécifiques des modes de sociabilité des classes dominantes, s'introduisent également dans les familles des couches moyennes. Les danses européennes et les jeux de société y deviennent des passe-temps habituels (C. Tukerman, 1877 : 40). Dans toutes ces réunions, les filles à marier sont censées déployer leurs vertus et talents sous le regard toujours en éveil des mères ou des parentes adultes. Ce sont, en effet, les lieux de prédilection pour établir des contacts et des pourparlers pour de futurs mariages.

*« Libres de pensées personnelles »*

La mixité n'entraîne, pourtant, pas une plus grande souplesse dans le choix du conjoint. Son but n'est pas le rapprochement des deux sexes — même si parfois elle y conduit de fait. La jeune fille est exposée aux regards des maris potentiels ou de leurs représentants, mais il n'est pas question de lui demander son opinion. Elle est totalement soumise à l'autorité du chef de famille, le père ou le frère, et la moindre remise en question de cette autorité peut lui coûter cher. Quand la femme du poète P. Soutsos quitta son mari sous le mauvais prétexte qu'elle ne l'aimait plus, son père la fit enfermer pendant des années dans une pièce, lui interdisant tout contact avec le monde extérieur (A. Rangavis, 1930, III : 125-127). Ce comportement n'était pas le fait d'une famille anonyme, mais celui d'élégants milieux d'une intelligentsia aisée et occidentalisée. De toute évidence, les femmes n'avaient pas l'habitude de mettre en question le choix paternel. La peur du sort redoutable de rester « vieille fille » était suffisante pour que les femmes intériorisent la nécessité d'accepter la première proposition intéressante.

Le comportement calme, soumis et respectueux des jeunes femmes grecques, dans les réunions de société, est favorablement commenté par certains observateurs étrangers qui opposent cette attitude décente à

l'abandon féminin dans les autres capitales de l'Occident. Voici comment l'un d'entre eux décrit, dans un style idyllique et quelque peu envieux, la position de la jeune fille par rapport à son mariage :

« ...de son côté, la jeune fille ne se complait pas dans des préoccupations amoureuses préalables comme c'est le cas chez nous. Elle retient les palpitations de son cœur pour l'avenir (...) jusqu'à ce que ses parents l'introduisent à la personne convenable, qu'elle entoure de ses sympathies ou, tout simplement, lui accorde sa main (...). Et cet usage est tellement répandu que la jeune fille demeure *libre de ses pensées personnelles* (souligné par moi) jusqu'au jour de son mariage. Devenant épouse, elle s'habitue à recevoir son mari comme amant unique et, en tant que maîtresse de maison et mère, elle trouve sans peine le bonheur auquel elle aspire » (C. Tuckerman, 1877 :297).

Mais ce « bonheur » domestique, que les femmes grecques sont censées trouver dans le mariage, n'est vraisemblablement pas celui auquel C. Tuckerman, avec sa culture occidentale, se référait. Car si les relations publiques s'occidentalisent rapidement, le privé demeure encore largement tributaire des relations et des attitudes du monde rural. La maison petite bourgeoise est le lieu par excellence où subsistent les rapports humains et les mentalités du passé rural. Contrairement à d'autres pays industrialisés (comme par exemple l'Angleterre), l'exode rural grec a eu un caractère « libre » et « volontaire », dans la mesure où il ne fut pas le produit d'une destruction préalable des modes de production traditionnels (K. Tsoukalas, 1979 :142). Ce fut plutôt, comme le montre K. Tsoukalas, un déplacement massif de la petite paysannerie indépendante vers la petite et moyenne bourgeoisie des villes (*Ibid* : 141). Les groupes familiaux ainsi installés, à Athènes et dans les autres grandes villes, n'avaient subi qu'un déracinement partiel ; ils conservaient, dans leurs nouvelles demeures, un peu de leur ancienne personnalité, leurs habitudes et leurs comportements familiaux. Les liens étroits avec la famille d'origine, élément structurel de leur émigration (*Ibid* : 145), favorisait une certaine continuité dans les mœurs familiales.

Dans ces premières décennies de la Grèce indépendante, la maison urbaine n'a pas encore acquis les titres de noblesse qu'elle avait en France, en Angleterre ou aux U.S.A. Elle est fondamentalement définie par opposition à l'espace public et ce n'est qu'à la fin de la période en question qu'elle commencera à faire l'objet d'une idéalisation culturelle. Les signes du développement d'une intimité familiale ou, tout simplement, de la volonté de vivre chez soi (Ph. Ariès, 1971 : 291-295 et E. Hobsbawm, 1979 : 254), sont pratiquement absents dans les maisons des couches moyennes et encore très peu développés au sein d'un large secteur de la bourgeoisie autochtone : les meubles confortables qui rendent la vie agréable à l'intérieur de la maison, l'accumulation des objets et des potiches décoratifs qui marquent le désir de l'embellir,

la profusion des tissus et des tapis qui le rendent plus chaleureux sont absents, y compris dans les demeures des familles aisées (C. Tuckerman, 1877 : 27).

Habitué à l'intimité de la famille bourgeoise en France, Edmond About est choqué par l'atmosphère familiale des couches moyennes athéniennes :

« Je ne connais rien de plus mesquin et de plus pauvre que l'aspect de ces repas, rien de plus froid que ces réunions de famille. La gêne est partout jusque dans les mouvements. Point d'expansion, point de gaîté. L'homme est maussade, la femme plaintive, les enfants criards. Le foyer, ce centre naturel de la famille dont les anciens faisaient une chose sacrée, manque dans la plupart des maisons. (...) Le père se sert le premier, puis la mère. (...) Les caresses dont les parents sont si prodigues chez nous, sont presque inconnues chez eux. Toute cette bourgeoisie est triste et souffrante. La difficulté de vivre, le manque du nécessaire, l'amour propre éternellement froissé et surtout l'incertitude de l'avenir, empêcheront longtemps encore la naissance de cette intimité sans laquelle nous ne concevons pas la famille » (E. About, 1854 : 194).

Le voyageur français retrouve la « chaleur » et l'« intimité » qui lui sont familières seulement chez quelques représentants de la bourgeoisie cosmopolite.

Dans cet univers domestique où la hiérarchie rigide du vieil ordre patriarcal n'était médiatisée ni par la reconnaissance de la valeur productive de la femme (comme jadis), ni par l'idéalisation de la domesticité et du sentiment (comme plus tard), la position des femmes devenait très vulnérable. Le dénigrement traditionnel de la naissance des filles trouvait maintenant un fondement plus « rationnel », reposant sur la croyance que les femmes étaient des fardeaux économiques ; chaque fille signifiait une dot à accumuler de plus. L'honneur de la famille exigeait que le frère ne pût se marier avant d'établir ses sœurs, ce qui accentuait les tensions dans les rapports familiaux. A la naissance de deux sœurs jumelles, la grand-mère consolait son petit-fils en ces termes : « Ne te fais pas de souci, mon enfant ; je ne crois pas que Dieu nous fera l'injustice de les laisser vivre » (Anonyme, 1898 : 82) ! En l'absence d'études sur la mortalité infantile différentielle, il est impossible de savoir dans quelle mesure on contribuait indirectement à la mise en œuvre de cette justice divine. Mais si l'on tient compte que la « surmortalité des jeunes filles par rapport aux garçons était un phénomène quasi général en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle et qu'il n'y a pas *a priori* de raison biologique ou génétique à cette surmortalité » (M. Poulain, D. Tabutin, 1981 : 105-117 ; R. Wall, 1981 ; D. Tabutin, 1978 : 121-148), cette hypothèse ne paraît pas invraisemblable.



Quoi qu'il en soit, la dépendance absolue, l'isolement et le caractère parasitaire attribué aux femmes sont des traits déterminant leur statut familial et social. La nouvelle division sexuelle du travail faisait d'elles des ménagères et des mères à plein temps, mais néanmoins la domesticité et la maternité n'étaient pas encore des valeurs universelles.

*Ange ou parasite ? Images du féminin*

Enfermées dans l'homogénéité du privé, vouées à un quotidien dont les rythmes sont ceux du passé, dépourvues de leurs anciennes pratiques et de leurs savoirs, les femmes des couches moyennes sont à la marge de cet univers hétérogène, en perpétuelle mutation, qu'est la ville. C'est un univers masculin dont les femmes constituent l'envers négatif sous l'emprise de l'idéologie d'occidentalisation qui procède par notions dichotomiques. Cette idéologie met l'expérience des hommes et des femmes sur le lit de Procuste d'une modernité parachutée et élabore minutieusement les oppositions entre lesquelles doit dorénavant se situer la vie de chacun et de chacune : un travail-loisir, travail-maison, public-privé, masculin-féminin. C'est un univers qui exacerbe la séparation sexuelle traditionnelle et qui circonscrit de la façon la plus rigoureuse les fonctions sociales et les idéaux qui correspondent à chaque sexe. Si les valeurs qui sous-tendent l'idéal masculin sont la force, l'action, le travail, la science et la raison, leurs pendants féminins sont la fragilité, la beauté, l'oisiveté, l'innocence, l'irrationalité. Quelques années auparavant (ou à quelques kilomètres de la ville), l'oisiveté aurait constitué une faute impardonnable chez une femme, et sa fragilité aurait risqué de nuire à sa réputation et à ses chances de mariage. Le nouvel idéal féminin s'est, toutefois, largement diffusé dans la bourgeoisie et les couches moyennes, en l'espace de quelques décennies.

C'était un idéal façonné à la dissemblance de l'homme qui faisait de la différence sexuelle le fondement exclusif de la nature féminine. Une des manifestations exagérées de cette féminité occidentalisée se retrouve dans la poésie romantique des années 1850, 1860. Poésie du pessimisme et des lamentations poussés à l'extrême, elle avait comme caractéristique principale le refus d'accepter la réalité de cette Grèce libre et « indépendante », si insupportablement différente des visions et des rêves qu'avaient nourris la Révolution.

La bien-aimée des poètes romantiques avait très peu à voir avec la réalité prosaïque de ce bas-monde. Enveloppée dans une profusion de métaphores et d'images d'immatérialité — ange, vapeur, fumée, vision, esprit, spectre — elle participait d'un au-delà mystérieux et impénétrable. Vouée au domaine du spirituel, elle y perdait toute humanité :

« La femme n'est pas un être humain, elle n'est qu'un beau rêve errant dans les ténèbres de l'existence humaine » (D. Paparigopoulos : 415).

Mais la version la plus achevée de cette représentation spirituelle de la femme est fournie par le célèbre poème de A. Paraschos, intitulé « Amour » et dont les imitations pourraient remplir des volumes :

« J'aimerais mon amie souffrante  
pâle et blanche comme un linceul  
ayant vingt automnes, n'ayant aucun printemps  
le corps frêle, aérien, comme la poussière.  
Je l'aimerais mourante, avec un baume d'immortalité  
femme et mirage, un suaire lui tenant lieu de robe.

.....  
.....  
Je l'aimerais mélodie qui s'éteint  
fixant l'éternité devant une tombe ouverte  
bonne et mélancolique, au regard serein,  
une aile poussant déjà dans son corps en déclin.  
Je veux qu'elle soit ma fille, ma sœur, ma mie, ma sainte  
mais pas mon épouse, mon épouse jamais ! »  
(A. Paraschos : 147).

Dans cette « nécrophilie paternaliste » qui domine avec différents motifs la représentation poétique de la femme durant des décennies, on peut sans doute détecter les signes d'une imitation grossière des modèles romantiques européens. Mais, comme pour les autres domaines de la culture et de l'idéologie, l'imitation n'est qu'une catégorie descriptive (L. Goldman, 1966 : 97-100). Elle ne saurait rendre compte ni du choix des thèmes ni de leur succès ou de leur récurrence dans la culture ou la littérature en question. Après tout, le romantisme n'est pas réductible au vampirisme byronien ni à la morbidité de E. A. Poe pour qui « la mort d'une femme est de loin le thème le plus poétique au monde » (M. Praz, 1951 : 27) ; il comporte également d'autres visions comme l'androgynie de Shelley ou la puissance libératrice de l'émancipation du Féminin (P. Rozemberg, 1973 et St. Michaud, 1985). La sélection et l'adaptation des influences étrangères n'est donc pas neutre, surtout lorsque l'on sait que les romantiques grecs n'écrivaient pas que pour quelques amateurs avertis : la poésie romantique dans la Grèce du XIX<sup>e</sup> siècle est une poésie publique qui remplace au sein de l'opinion, la fonction d'un journalisme encore peu développé (M.G. Meraklis, 1981 : 11). Ces poètes faisaient « l'orgueil de la société y compris des couches populaires des villes et influençaient profondément le sentiment érotique et patriotique des Grecs » (A. Karandonis, 1981 : 22). A. Paraschos, l'auteur de l'« Amour », fut un des rares poètes de la Grèce moderne qui connût un si grand succès de son vivant. Ses contemporains

« apprenaient par cœur ses longues lamentations épico-lyriques pour les réciter avec passion, seuls ou dans des réunions de

gens cultivés, dans les maisons de la classe dominante ou lors des rassemblements culturels où des demoiselles talentueuses chantaient accompagnées au piano... » (*Ibid.* : 35).

La rime et la mise en musique de ces poèmes facilitaient leur diffusion au sein des populations illettrées. On répète encore aujourd'hui certains de ces vers sous forme de proverbes ou de vieilles chansons dont on ignore les auteurs.

L'idéalisation romantique de la maladie et de la femme moribonde ne tarde pas à dépasser le cadre du style poétique pour s'infiltrer dans les goûts, dans les notions de beauté et d'attrait féminins. Les petites maladies « féminines », les « nerfs », les maux de têtes devinrent à la mode comme des indices de noblesse :

« car elle fut élevée dans le luxe  
et souvent souffre-t-elle de migraines »  
(A. Lascaratos, 1954 : 112).

De leur côté, les femmes mondaines, ou celles qui aspiraient à le paraître, faisaient tout pour avoir une mine pâle et fragile, dignes des héroïnes de Dumas et de Sue dont les romans traduits saturaient le marché local. Lorsque la poudre n'était pas suffisante, on avait recours à des moyens plus efficaces comme dans ce récit autobiographique d'une ancienne élève de pensionnat où toute une classe de jeunes filles fut prise en flagrant délit de consommation collective de... craie par voie orale (*Journal des dames*, 1895) !

Sans doute, ces expressions exagérées de l'idéal féminin peuvent-elles également être mises au compte des influences étrangères et de l'occidentalisation ; mais elles n'en correspondaient pas moins à des demandes sociales locales, et on aurait garde d'oublier que partout leur émergence coïncida avec le développement de l'idée que la féminité n'est que la masculinité négative. Cette idée n'était pas l'apanage exclusif de la vision du monde romantique. Vidée de son contenu idéalisé, elle dominait également la pensée des intellectuels à forte tendance antiromantique. Elle relevait d'une perception des femmes formée du dehors. Car si l'idéologie patriarcale pré-bourgeoise avait élaboré une séparation sexuelle — aussi bien symbolique que réelle — fondement de la domination masculine, elle ne s'était pas structurée dans un autre domaine que celui peuplé par les femmes (B. Ehrenreich, D. English, 1979 : 98-99). Public et privé existaient sans doute mais ils ne recoupaient pas de manière aussi absolue l'existence de chaque sexe, puisqu'une grande partie de leur activité commune se centrait autour de l'unité productive familiale. Dans le monde urbain où l'économie, le politique et une grande partie du social étaient identifiés à l'espace public masculin, la fonction des femmes devenait problématique et opaque. Elles n'étaient perçues que par leur contraste, leur altérité. Au sein de cette société, tournée vers l'Occident et s'efforçant



de prouver son appartenance au monde civilisé, les femmes paraissaient « pré-modernes », archaïques. Les mêmes savoirs et pratiques qui avaient fait leur prestige limité et fondé leur utilité sociale dans le monde rural, en faisaient maintenant des êtres futiles, arriérés, irrationnels. D'une certaine manière, elles incarnaient les résistances du vieux monde à la science et au progrès. Cette perception des femmes se trouve dans toute une série de textes de l'époque, dont l'humour caustique cache mal l'agacement contre ce caractère féminin rétrograde :

« As-tu mal aux yeux ? Elle possède une eau magique... (!) qui te fera voir deux fois mieux qu'avant. (...) As-tu mal aux dents ? (...) tu as à ta disposition cent-quatre-vingt-dix-neuf médecines, toutes miraculeuses... As-tu l'érysipèle ? Voilà la bonne recette : une ménagère (s'il n'y a pas de ménagère, une femme suffit), un morceau de tissu rouge, un peu de feu, deux ou trois paroles occultes et, comme par miracle, finie l'érysipèle ! (...)

« Vous voyez bien, qui dit femme dit médecin ; je prends, donc, le courage de proposer au ministère la suppression de la faculté de médecine ainsi que tous les hôpitaux, cliniques et autres établissements de ce type à l'exception, bien entendu, des maisons de fous... » (E. Assopios, 1866 : 166-167).

Il est néanmoins intéressant de remarquer que cette critique, faite aux femmes au nom de la raison, reprend à son compte l'image romantique de la femme même si ce n'est que pour la tourner en dérision :

« As-tu vu un rêve terrifiant ? Calme-toi, mon ami, et consulte une femme ; les femmes interprètent les rêves à merveille car elles ne font que rêver ! » (E. Assopios, 1866 : 158-159).

D'une manière générale, les femmes ne font que s'occuper des choses qui défont le sens commun et qui n'ont aucune utilité sociale apparente. Leur seule fonction sociale évidente, d'exhiber le statut de leur mari par le gaspillage et l'oisiveté et de concourir dans le marché matrimonial, ne contribue certes pas à trouver grâce aux yeux de ces adeptes du rationalisme, porteurs d'une morale bourgeoise. Ainsi, si l'employé modeste s'endette et se ruine pour les toilettes de sa femme, c'est à cause des exigences extravagantes et irréalistes de celles-ci :

« Ton mari ne veut pas gaspiller.  
Il est sage, il fait bien d'accumuler. »

Or,

« Elle est légère la femme et absurde,  
elle est trop attirée par les parures »  
(A. Lascaratos, 1954 : 103).

Ce côté « inutile » et « improductif » de la femme devient le cheval de bataille de la littérature misogyne, et plus tard antiféministe, tout au long du XIX<sup>e</sup> mais aussi du XX<sup>e</sup> siècle. Il constitue un domaine, peut-être le seul, où la dénonciation des mœurs « européennes » et la référence aux saines traditions nationales est faite même par les amateurs les plus fervents de l'occidentalisation. La « xénomanie » féminine devient le symbole, sinon la cause, des aspects corrosifs de l'occidentalisation et permet des comparaisons nostalgiques entre le passé, où chacune avait sa place, et le présent superficiel et immoral :

« Avant 1821, l'épouse (...) sortait rarement de la maison pour aller à l'église et parfois chez la voisine ; mais même dans ces visites, la quenouille et le tricot ne la quittaient jamais. Elle n'avait jamais de repos et passait toute sa vie à travailler et à servir ses enfants comme une nourrice ou une servante. (...) Quelle monotonie de vêtue et vie ! La pauvre femme n'avait durant toute sa vie qu'une tenue luxueuse qu'elle transmettait souvent à ses filles (...) ».

En revanche :

« La femme du XIX<sup>e</sup> siècle se pare depuis le matin de vêtements de soie, de dentelles, de chapeaux et de diamants ; elle reçoit ou elle rend des visites toujours en voiture car 'les distances sont devenues insupportables de nos jours', elle chante comme un rossignol (...) et se distingue du reste des animaux par son privilège exclusif du maquillage » (Th., 1966).

Et il ne faut pas croire que cette privilégiée, couverte de soie et de diamants, fasse partie de la grande bourgeoisie cosmopolite. Car son mari qui a l'honneur de régler les fournisseurs,

« tous les matins, se précipite à son travail, son petit commerce ou au ministère, s'il est fonctionnaire. Et si son salaire n'est pas suffisant, il emprunte aux usuriers ou il joue aux cartes. (...) Parfois l'époux visite-t-il la prison, quand il n'est pas en position d'acquitter ses dettes (...) Et alors ? Est-ce la faute de sa femme ? Comment oserait-il en vouloir à cette épouse précieuse qui a élevé son rang par ses bonnes manières et qui, par ses connaissances, l'a introduit dans la société ? » (*Ibid.*).

Ce genre de littérature, qui abonde dans les revues littéraires et les almanachs de cette période, s'en prend aux femmes qui n'adoptent que les éléments superficiels, nuisibles et immoraux de la civilisation. Mais dans tous les cas, ange ou parasite, vêtue de linéol ou de boas, trop archaïque ou trop occidentalisée, la citadine était un être qui n'arrivait pas à trouver une place organique dans la nouvelle société urbaine, un grand point d'interrogation auquel on avait du mal à trouver une réponse cohérente.

L'absence d'une définition positive de la fonction sociale de la femme bousculait l'équilibre mis en place pendant des siècles, qui avait élaboré des rôles sexuels clairement délimités et positivement formulés dans lesquels les hommes et les femmes devaient reconnaître la signification sociale de leur identité de genre. La dévalorisation du travail domestique et la proclamation du caractère parasitaire des femmes dénuaient de signification leur nouvelle position sociale. Celle-ci n'apparaissait plus comme le produit d'une répartition naturelle de l'activité socialement nécessaire pour la survie de la communauté, mais plutôt comme l'effet pur et simple de l'infériorité et de la futilité féminines. Or, la formation de la nation libre et la réorganisation sociale qui la suivit reposait sur un système de légitimation tout autre que celui de la société antérieure. La conviction fondamentale que tous les hommes « sont nés libres », que l'esprit des lumières grecques avait diffusée avant et pendant la révolution, était — du moins théoriquement — à l'origine de cette réorganisation qui, de ce fait, puisait sa légitimité dans le caractère universel des valeurs qu'elle mettait en avant. Et justement ce caractère en principe universel des valeurs sur lesquelles se voulait structurée la nouvelle société, faisait émerger, probablement pour la première fois, la possibilité objective pour les femmes d'une comparaison de leur position sociale avec celle des hommes.

L'historienne américaine Joan Kelly a fait observer que, précisément dans les périodes considérées comme des tournants de progrès historique, on retrouve de manière régulière une dépréciation relative du statut des femmes, une aggravation de leur situation par rapport à celle des hommes (J. Kelly, 1976 : 81). Les causes de ce paradoxe apparent sont liées à l'élargissement des inégalités entre les sexes, provenant du fait que la plupart des avantages ou des libertés acquises par les hommes ne se sont pas étendus aux femmes. La Grèce des premières décennies de l'Indépendance offre encore une confirmation de ce modèle. En effet, tandis que les hommes pouvaient maintenant circuler à leur guise dans l'espace public<sup>14</sup>, disposer librement de leur fortune et même, pour ce qui est des couches moyennes, élire et se faire élire, leurs femmes subissaient les mêmes restrictions qu'elles avaient connues sous l'empire ottoman. Elles gardaient les attributs des *rayeas*<sup>15</sup>, dans une société qui avait proclamé la transformation des *rayeas* en citoyens.

Dépouillée de ses supports traditionnels et avant de revêtir l'auréole de l'« égalité dans la différence », la situation des femmes des couches moyennes urbaines se révélait telle qu'elle était dans son essence, c'est-à-dire comme une exclusion. Exclusion de la nouvelle société, de ses valeurs et de ses idéaux mais surtout, exclusion des avantages économiques, politiques et culturels que la libération nationale avait conférés aux hommes de leur milieu social. Exclusion qui a offert un terrain propice sur lequel a pu se nourrir pendant des décennies le malaise croissant de ces femmes, un terrain propice sur lequel a



longtemps fermenté le germe du mécontentement et de la colère qui conduisit à la genèse d'une conscience féministe au tournant du siècle (E. Varikas, 1986).

Avril 1987.

#### NOTES

1. Le premier roi des Grecs, imposé par les puissances « protectrices », l'Angleterre, la France et la Russie, fut un prince de la dynastie bavaroise qui régna en Grèce sous le nom de Othon I<sup>er</sup>.

2. Il est vrai que les cafés sont une institution qui existait avant la venue des Bavaarois et l'occidentalisation. Mais au fur et à mesure que se développe la nouvelle sphère publique, ils changent de fonction pour s'adapter aux nouveaux besoins sociaux. Dans les grands cafés du centre d'Athènes, ouverts pour la plupart par des Européens, le *narghileh* et le *chibouk* traditionnels côtoient les jeux de société occidentaux et la lecture des journaux.

3. Pendant les trois premières décennies de l'indépendance, 156 journaux furent publiés en Grèce dont 115 à Athènes. Cf. K. Tsoukalas, 1979, p. 214.

4. Stassinopoulos, 1963, p. 66. Jusqu'au dernier quart du siècle, la présence sur la scène des actrices grecques était tellement insolite qu'elle était annoncée dans les rues de la ville par les crieurs publics.

5. Le processus de formation de la culture dominante dans ses rapports dynamiques avec le passé est développé par Raymond Williams dans ses deux études (1977, 1980).

6. Le manque de la main-d'œuvre domestique est illustré par le fait qu'on « importait » des servantes bavaroises à qui l'on faisait signer qu'elles n'allaient pas se marier avant trois ans de travail. Cf. Christianna Lytt, 1981.

7. Lors de la construction du palais royal, la rumeur qu'on y faisait bâtir des toilettes provoqua de vives protestations du peuple athénien et des pétitions contre ce « sacrilège ». On fut, donc, obligé de bâtir en cachette un seul cabinet de toilette pour les 92 pièces du palais !

8. La discipline du temps ne concerne pas seulement les salariés ; elle s'impose comme une valeur généralisée par le biais des institutions idéologiques, notamment l'école dont les règlements exhortent à la ponctualité et la régularité.

9. La représentation de la fonction publique et des professions libérales au sein de la population grecque du XIX<sup>e</sup> siècle était disproportionnée par rapport au niveau du développement du pays mais aussi par rapport à des pays européens beaucoup plus développés. Ainsi, selon K. Tsoukalas, il y avait, dans la Grèce de 1900, 15 avocats sur 10 000 habitants, tandis qu'en Italie il y en avait 4, en France 3, en Allemagne 2 et en Angleterre 2. Cf. K. Tsoukalas, 1979, p. 192.

10. Cf. A. Britsch, 1910. Il serait intéressant de comparer ces rythmes avec ceux de l'exode rural dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle où, comme le remarque Philippe Ariès, « il faut cinq générations pour amener une famille de sa souche campagnarde à la grande ville. » Ph. Ariès, 1971, p. 307.

11. Cf. Th. Veblen, 1970, p. 32 : « Les pierres de touche du loisir écoulé prennent (...) la forme de biens 'immatériels' : arts dits d'agrément, semi-érudition... ».

12. Pour ne donner qu'un exemple, les mémoires de A. Rangavis, un des diplomates et hommes politiques les plus connus de cette période, abondent de l'énergie qu'il déploie pour arranger de bons mariages tant pour ses enfants que pour ceux de ses amis à qui il « veut rendre service ». A. Rangavis, 1930.

13. La résistance à la mixité est illustrée par le fait que, pendant le règne d'Othon, la salle de danse au palais était divisée en deux parties, les sièges des femmes étant nettement séparés de ceux des hommes. Cf. Edmond About, 1854, p. 241-244.

## Citadines grecques

14. Sous l'empire ottoman, les femmes et les minorités ethniques étaient « logées à la même enseigne » en ce qui concernait le contrôle de leurs mouvements et de leur vêtue dans l'espace extérieur. Cf. Nora Sény, p. 66-95.
15. C'est ainsi qu'on appelait les minorités chrétiennes sous la domination ottomane.

### BIBLIOGRAPHIE \*

- ABOUT Edmond, 1854, *La Grèce contemporaine*, Paris.
- ANGELOMATIS C., *Les années romantiques en Grèce : les hommes, les idées, la vie*, Athènes, s.d.
- Anonyme, 1855, « De l'éducation féminine », *Bibliothèque du peuple*, Athènes.
- Anonyme, 1898, *Quelques pages de l'histoire du roi Othon*, Athènes.
- ARIES Ph., 1971, *Histoire des populations françaises*, Paris, Seuil.
- ASKITOPOULOS G., « Journal intime », inédit.
- ASSOPIOS E., 1866, « L'arbre de la science ou la sagesse des femmes », *Almanach attique de 1867*, Athènes.
- BRITSCH A., 1910, *La jeune Athènes. Une démocratie en Orient*, Paris.
- COTT Nancy, 1978, *The bonds of womanhood : woman's sphere in New England 1780-1835*, New Haven.
- DETERILIS G., 1977, Transformation sociale et intervention militaire, 1880-1909.
- EHRENREICH B., ENGLISH D., 1979, *For her own good. 150 years of the experts advise to women*, London.
- GOLDMAN Lucien, 1966, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Gonthier.
- HABERMAS, 1978, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot.
- HADZIPANDAZIS Th., *Le Vaudeville*, Athènes, vol. 1.
- HAREVEN Tamara, 1976, « Modernisation and family history : perspectives in social change », *Signs*, n° 2.
- Histoire de la nation grecque*, vol. XIII, Athènes, 1977.
- HOBBSBAWM E., 1979, *The age of capital*, London.
- KAIROFYLLAS G., 1978, *Athènes et les Athéniens*, Athènes.
- KAIROFYLLAS G., 1982, *Athènes et les Athéniennes*, Athènes.
- KARANDONIS A., 1981, « De la poésie de Achilléas Paraschos », *Nea Estia*, Athènes, déc.
- KELLY Joan, 1976, « The social relations of the sexes : methodological implications of women's history », *Signs*, n° 4.
- LASCARATOS A., 1954, « Ma femme », *Bibliothèque de base*, vol. 23, Athènes.
- LYTT Christianne, 1981, *Une Danoise dans la cour du roi Othon*, Athènes.
- MERAKLIS M.G., 1981, « Les romantiques du XIX<sup>e</sup> siècle », *Nea Estia*, Athènes, déc.
- MICHAUD St., 1985, *Muse et Madone*, Paris, Seuil.
- PAPARIGOPOULOS D., « A une jeune fille » in Anguélomatis Ch., *Les années romantiques en Grèce : les hommes, les idées, la vie*, Athènes, s.d.
- PARASCHOS A., « Amour », in Anguélomatis Ch., *ibid*.
- PERROT Philippe, 1980, « Le jardin des modes », in Aron Jean-Paul, *Misérable et glorieuse, la femme au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard.
- POULAIN M., TABUTIN D., 1981, « La surmortalité des petites filles en Belgique au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle », *Annales de démographie historique*, Paris, La Haye, New York.
- PRAZ Mario, 1951, *The romantic agony*, Oxford.
- RANGAVIS A., 1930, *Mémoires*.
- ROZEMBERG P., 1973, *Le romantisme anglais. Le défi des vulnérables*, Paris.

\* Tous les ouvrages et articles publiés en Grèce sont en langue grecque.

- SENI Nora, « Ville ottomane et représentation du corps féminin », *Les Temps Modernes*, n° 456-457.
- SKALTSA M., 1983, *Vie sociale et espaces publics de rencontres sociales dans Athènes du XIX<sup>e</sup> siècle*, Salonique.
- STAVERIS S., 1980, « Recherches sur les classes sociales en Grèce : la petite et la moyenne bourgeoisie, 1831-1905 », mémoire de DEA, Paris.
- STASSINOPOULOS E., 1963, *Athènes au siècle dernier (1830-1900)*, Athènes.
- SVORONOS N., 1964, *Histoire de la Grèce moderne*, Paris, PUF.
- TABUTIN D., 1978, « La surmortalité féminine en Europe avant 1940 », *Populations*, n° 1.
- TH., 1966, « La femme du XIX<sup>e</sup> siècle », *Chryssalis*, Athènes, vol. IV.
- THOMPSON E.P., 1979, « Temps, travail et capitalisme industriel », *Libbre*, n° 5.
- TSOUKALAS K., 1979, *Dépendance et reproduction : le rôle social des appareils scolaires en Grèce, 1830-1922*, Athènes.
- TUCKERMAN C., 1877, *Les Grecs d'aujourd'hui*, Athènes.
- VARIKAS Eleni, 1986, « La révolte des Dames : genèse d'une conscience féministe dans la Grèce du XIX<sup>e</sup> siècle, 1833-1908 », nouvelle thèse, Paris VII.
- VEBLEN Th., 1970, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard.
- VITTI M. (ed.), 1977, *La vie militaire en Grèce*, Athènes.
- WALL R., 1931, « Inferring differential neglect of females from mortality data », *Annales de démographie historique*, Paris, La Haye, New York.
- WILLIAMS Raymond, 1977, *Marxism and literature*, Oxford.
- WILLIAMS Raymond, 1980, *Problems in materialism and culture*, London.



## **NATIONALITÉ ET CITOYENNETÉ**

### **Les femmes algériennes et leurs droits**

Monique GADANT

Lorsqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle le monde arabe tente de relever le défi que lui impose le système colonial et de définir les termes de son entrée dans la modernité, le mouvement de la Renaissance islamique (Nahda) pensera pouvoir dissocier les mœurs de l'évolution technique et scientifique : « Prendre à l'Occident la science et la technique et garder nos mœurs ». C'était accepter le progrès en adaptant les changements que l'Occident apportait de l'extérieur. C'était essayer d'imposer des limites à cette culture étrangère portant en elle le danger de dissolution de la communauté islamique, accorder les emprunts avec le fond national-culturel<sup>1</sup>.

L'Algérie colonisée depuis 1830 reprend ce projet pour elle-même, avant même de songer à l'indépendance, qui semble à certains conditionnée par l'ouverture à la modernité : dans le courant des années trente, l'Association des Oulemas juge nécessaire de restaurer d'abord l'identité, la *nationalité culturelle*<sup>2</sup>. « Rester soi-même », réaliser une synthèse de la civilisation musulmane et de ce qui paraît définir la modernité, la science et la technique, ne pas être laissés en marge du progrès, est le souci commun des premières associations, des premiers journaux, des premiers courants politiques qui naissent après la Première Guerre mondiale, quel que soit par ailleurs le choix des moyens. Beaucoup pensent pouvoir faire une différence entre la France coloniale et la « vraie France », celle de la Révolution et des Lumières<sup>3</sup>.

La famille et le statut de la femme sont au centre des problèmes posés par cette recherche d'une synthèse entre le changement et la permanence. L'intervention coloniale apporte avec elle le modèle d'une

société où l'appartenance religieuse est une simple affaire de morale privée, où la foi est dissociée du savoir. Elle apporte aussi le modèle d'une société mixte où les hommes et les femmes se côtoient en dehors de l'espace familial : ces mœurs vont à l'encontre de la règle de séparation des sexes (*infical*) qui est considérée comme un des principes de l'organisation sociale islamique. Ce type de civilisation paraît ne pas pouvoir être accepté sans faire des choix car ses normes semblent faire peser une menace de désordre absolu (*fitna*) et mettre en cause l'identité.

Le colonialisme français, dans les conditions où il s'installe en Algérie, agresse la culture dominée et confronte brutalement la société algérienne, à travers ses premiers intellectuels « modernes » (arabisants et francisants), à l'image qu'elle a d'elle-même. En même temps qu'ils affirment l'identité de leur société celle-ci leur apparaît problématique, dévalorisée parce qu'*en retard*. Entrer dans la modernité, en effet, c'est entrer dans l'histoire de l'Autre, se comparer à lui qui impose ses normes et ses valeurs comme universelles.

La femme est le cœur de cette identité. Elle l'est comme support des alliances. Par elle la société va tenter de conserver ses structures traditionnelles, malgré la destruction des tribus, malgré les lois qui menacent la propriété collective de la terre<sup>4</sup>. Elle l'est comme valeur symbolique car c'est autour d'elle que s'organise la dialectique de l'honneur. Elle incarne tout ce qu'on cache, qu'on ne peut donner à l'Autre (la mère, la sœur), elle est l'inviolable, la part secrète et sacrée, tout ce par quoi on est soi-même. Cependant cette femme apparaît à tous, à des degrés divers, archaïque, devant être modernisée. Dans quelles limites ? Puisque ce sont les pères, les frères, les époux qui sont au contact du colonialisme, par eux que la modernisation arrive et que ce sont eux qui décident de ce qui est bon pour les femmes (c'est-à-dire pour eux qui s'identifient à la famille) et au-delà de quoi il ne faut pas aller. Ainsi, beaucoup parmi ceux qui finiront dans les années vingt par envoyer leurs fils à l'école française, ne serait-ce que pour se défendre, renonceront à y envoyer leurs filles<sup>5</sup>.

Quand on parle de « garder ses mœurs » c'est à la religion et à la famille, indissociables, qu'on pense :

« Tout se joue en fait dans un chassé-croisé ambigu et feutré entre les notions d'*islah* (réforme) et de modernité. Ils [les intellectuels] ont en effet en commun la volonté de réveiller la société algérienne et de l'ouvrir. L'ambiguïté autour de cette notion fonde l'unité syncrétique bipolaire des intellectuels algériens de la période (1880-1930). Pour les uns *Les Lumières* sont principalement le retour aux sources de l'islam et son instrument privilégié l'enseignement de la langue arabe. Pour les autres la priorité est donnée à la rationalité européenne qui doit être assimilée par l'enseignement du français »<sup>6</sup>.

C'est l'échec de toute politique réformiste vis-à-vis du colonialisme qui obligera à sortir de l'ambiguïté : la modernisation de la société ne pouvait se faire avec la France, dans le cadre du colonialisme.

Le nationalisme qui va se développer après la fin de la Seconde Guerre mondiale<sup>7</sup> privilégiera l'idée du retour aux sources et de la possibilité de la juxtaposition d'une spécificité culturelle aux emprunts scientifiques et techniques. L'Etat indépendant adoptera finalement ce discours qui atteindra dans les années soixante-dix sa formulation la plus parfaite : il définit son objectif de transformation du pays par les trois révolutions : industrielle, agraire, culturelle, c'est-à-dire par l'introduction des technologies de pointe, le développement du salariat et d'une urbanisation sauvage, l'entrée des femmes dans le monde du travail, et le retour aux sources puisque telle est la définition que l'Etat donne de la révolution culturelle.

Ce qui, au début du siècle, voulait être une synthèse harmonieuse installe en réalité la contradiction au cœur du politique, particulièrement concernant les femmes qu'on veut traditionnelles et modernes à la fois (mères, gardiennes des traditions, travailleuses, militantes). L'Etat tient en même temps le discours de l'authenticité et du modernisme, brandissant à toute occasion le spectre de l'occidentalisation des femmes dont seule une émancipation au service de la nation peut les protéger.

Mais la contradiction est aussi au cœur des individus :

« La famille algérienne est longtemps demeurée comme en dehors du temps, figée dans ses structures anciennes pendant toute la période coloniale [écrit Mahfoud Boucebci, psychiatre]. Tout cet équilibre s'est brusquement écroulé après l'indépendance. Depuis lors tout un ensemble d'éléments convergents bouleversent la société algérienne. Ces bouleversements sont d'autant plus importants pour les vieilles structures familiales que les membres de la famille ont le sentiment de les porter en eux et ne peuvent se défendre de lutter pour maintenir la cohérence du vieil abri protecteur et sécurisant. Dans cette perspective la question brûlante est celle de la place de la femme<sup>8</sup>. »

Et M. Boucebci de citer les contradictions insurmontables entre la Charte de 1976 (Boumediène) qui prône l'industrialisation, le développement, la participation des femmes et une situation juridique qui maintient (jusqu'à l'adoption d'un éventuel Code de la famille toujours remise) la polygamie. Des jeunes mariées n'ont-elles pas, publiquement, déchiré les feuillets de leur livret de famille prévoyant les quatre épouses ?

Y a-t-il incapacité de l'Etat ? Ou bien peut-on penser que celui-ci cherche à bénéficier de la contradiction présente au cœur des individus et de la société, contradiction qui est le fait de l'héritage colonial mais aussi son fait : est-ce que la dénonciation permanente de l'occi-



dentalisation des femmes ne renforce pas sa légitimité ? Le pouvoir d'Etat est issu de la guerre de libération. Seule cette référence le justifie (sinon il ne peut être issu que d'un rapport de force arbitraire entre clans). Il est censé avoir restauré le cours du temps de la nation interrompu par le colonialisme. Faisant de l'islam une religion d'Etat, le pouvoir se pose face à la société civile et à ses cadres religieux (qu'il contrôle) comme seul interprète légitime de l'islam moderne. Toute réforme de la famille et du statut de la femme, qui dépend de la loi religieuse (*chari'a*) relève donc de sa compétence. La vertu des femmes, leur rôle de mère et d'épouse soumises aux mâles ne cautionnent-elles pas la pureté de l'Etat national en l'enracinant dans le sacré (la religion, les traditions) puisque la permanence de la condition féminine est justifiée par l'appartenance à l'arabo-islamisme ? A l'Etat revient la définition de la femme moderne, des normes de son individualisation. Il concrétise ainsi son emprise sur les corps et les esprits.

Cette relation de l'Etat à la société civile n'a pas été jusqu'à présent sérieusement ébranlée. La famille reste un sujet tabou et les intellectuels ont été, depuis 1962, comme l'Etat dont ils sont dépendants, plus préoccupés par la modernisation économique que par la réflexion sur les mœurs. Si ce n'est les intellectuelles elles-mêmes dont la contestation du projet de Code de la famille (1981-82) n'a pas réussi à déborder le milieu des universitaires. Face à cet Etat modernisateur-conservateur et à une société en proie à une crise des valeurs qui n'épargne pas la masse des femmes, que peut être un féminisme algérien aujourd'hui ? Pour répondre à ces interrogations, il nous a paru nécessaire de préciser les conditions dans lesquelles — à différentes étapes de l'histoire récente — le statut de la femme a été mis en question.

### Années 1920-1930

La modernisation de la famille et des femmes a d'abord été pensée par les hommes. Quand la question se pose, au début du siècle, on veut une meilleure mère susceptible de faire profiter ses enfants de la médecine et de l'hygiène. Elle déchargera son mari des soucis qu'une épouse ignorante l'oblige d'assumer. On veut qu'elle soit une meilleure éducatrice, au fait d'une conception plus rationnelle du monde, transmettant des croyances religieuses découlant d'une connaissance suffisante du Coran, éloignée du maraboutisme. On veut une meilleure épouse.

Ce sont des préoccupations de citoyens qui se sentent investis vis-à-vis de leur société, donc de leurs femmes, d'une mission formatrice. On l'a dit, ces intellectuels se regroupent autour de deux pôles : les uns orientés vers la rationalité européenne qui veulent la réforme de l'islam mais tendent à séparer le politique du religieux, les autres espérant la résurrection d'une société islamique, la religion étant l'instrument idéal de gouvernement ? Néanmoins, le premier courant, dont on peut dire que Ferhat Abbas était le représentant, verra son projet

échouer. Il reposait sur l'espoir d'une solution pacifique au problème colonial qui seule pouvait permettre à cette « rationalité européenne » enviée de revivifier le « vieux monde <sup>10</sup> ». Les oulémas n'étaient pas plus radicaux et souhaitaient restaurer la nationalité culturelle dans le cadre colonial, comme préalables à toute idée de changements politiques. Mais le nationalisme révolutionnaire, tel qu'il se constitue dans le courant des années trente, intègre la religion à sa stratégie politique et reprend finalement le thème du *retour aux sources*, de la résurrection des valeurs du passé et définit l'identité nationale par l'arabisme. Tout autre projet de modernisation se trouvait condamné comme assimilationniste, étant donné le développement des luttes entre courants nationalistes et contre la France. Les femmes allaient se trouver prisonnières d'une vision conservatrice qui se justifiait par l'anti-colonialisme. La femme arabe et musulmane qu'on prétend civiliser n'est-elle pas une constante du discours colonial ? Malgré sa radicalité politique qui faisait de l'indépendance le préalable à toute transformation de la société algérienne, le nationalisme révolutionnaire allait, comme les Oulemas, définir l'identité nationale par la langue arabe et la religion, enfermer la femme dans le sacré et la permanence.

C'est en parlant de ces hommes qui étaient attirés par la « rationalité européenne » et des projets d'émancipation qu'ils formulaient pour les femmes qu'on a forgé cette expression de « féminisme masculin ». Si Ferhat Abbas en est la figure la plus célèbre, c'est la revue *La Voix des Humbles* (dans laquelle il lui arriva d'écrire) qui fera l'effort le plus important, à l'époque, pour penser cette modernisation des femmes. Le premier numéro paraît en mai 1922. Le sous-titre de la revue est *Pour l'évolution des indigènes par la culture française, loin des partis, loin des dogmes*. Des « humbles », c'est-à-dire des hommes qui sont humiliés mais ne sont pas résignés. L'humiliation vient du racisme qui nie tout progrès possible. On lui oppose la volonté de se battre pour l'amélioration de la société algérienne par l'instruction, pour devenir soi-même et fabriquer des citoyens <sup>11</sup>. Emancipateur de son peuple archaïque, l'instituteur indigène l'est spécialement de sa femme. Il a vocation de missionnaire. C'est un « apôtre » des Lumières (n° 2, 1922) qui croit en la Raison. C'est un « marabout laïque » (n° 55, 1927) qui se défend d'être un militant politique (ce dont certains journaux coloniaux accusent les instituteurs de *La Voix des Humbles*).

Ces hommes, formés au Cours normal de Bouzareah (Alger) par la culture française et chargés de la diffuser, se sentent coupés de leur propre milieu culturel. Ils le jugent de l'extérieur comme le monde de l'ignorance et de la superstition, des coutumes périmées. « Mes parents ne me comprennent plus » écrit S. Faci. De plus, ils sont nommés souvent loin de chez eux, se retrouvant d'autant plus seuls que la rupture culturelle rend difficile leur intégration. S. Faci, dans son autobiographie <sup>12</sup>, relate ses efforts pour imposer le respect de son mode de vie qui tranche sur celui des ruraux : costume français, refus du rahmadan, la solitude qui s'en suit. Les instituteurs réclament donc,

pour eux, des épouses qui les comprennent car ils n'acceptent plus les mariages traditionnels et se sentent menacés par le célibat. Car ils ne veulent plus épouser « n'importe quelle femme ». Ils veulent donc individualiser la relation conjugale.

« Je voudrais une amie » dit un poème  
... qui puisse près de moi, sentir battre son cœur.

.....

La fortune pour moi est le cœur d'une dame,  
S'il est frère du mien, partout, jusqu'à la mort »

lalaouen (n° 60, mai 1928)

Ce thème de l'épouse qui partage son idéal (car la profession d'instituteur n'est pas un métier comme les autres), est l'objet de nombreux articles. La réflexion débouche logiquement sur le problème du mariage mixte, puisque les Algériennes ne sont pas encore instruites et ne peuvent partager leur vie. Le mariage mixte est très condamné par la société, s'il est pensable c'est avec une Française de la métropole, dépourvue des préjugés racistes du milieu colonial. Il est envisageable comme mariage d'attente pendant la période où les Algériennes ne sont pas à la hauteur de leurs aspirations. La volonté d'individualisation doit tout de même compter avec les devoirs communautaires (*L'idéal d'un jeune*, le progrès par le mariage mixte, n° 66, novembre 1928). L'idéal reste donc l'épouse algérienne qu'on éduquera.

« Et puis... j'estimerai ma femme, je l'éduquerai. J'en ferai mon égale à tous les points de vue et l'amour naîtra précisément de toutes les transformations que nous opérerons en commun. Je la façonnerai à mon image et son esprit sera mon œuvre propre. Elle sera chèrement mienne lorsque j'aurai créé en elle le souffle de la vie, d'une vie consciente et belle ; elle m'aimera et nous nous aimerons. Avec orgueil nous dirons « nous avons progressé » (*Idem*).

Il ne s'agit pas de l'exaltation du mariage d'amour, mais de relation entre personnes, d'amour conjugal qui naît de l'estime et de la connivence intellectuelle, dans l'inégalité certes, puisque la femme est l'objet d'un travail de formation par le mari-instituteur :

« L'homme ne doit pas seulement assurer l'existence matérielle à la femme qu'il a choisie pour compagne, il doit aussi lui ouvrir les portes de la vie morale [commente *La Voix des Humbles* en présentant la lettre d'un de ses correspondants dont elle approuve le point de vue :]

» Outre nos fonctions pédagogiques que chacun exercera de son mieux, nous avons d'abord une mission sociale à remplir envers le sexe de nos vénérables mères : elle consiste à réha-



biliter la femme indigène jusqu'ici brutalement sacrifiée à l'égoïsme masculin. Le premier devoir de nos collègues est de vivre avec leur épouse, quel que soit l'éloignement de leur poste. Ils n'oublieront pas qu'ils doivent donner l'exemple de la douceur, de la fidélité conjugale et de la monogamie. En second lieu, ceux qui ont des filles doivent, autant que possible, leur faire contracter des mariages d'affection, non les sacrifier à des calculs intéressés. Ce dévouement envers la femme doit se compléter, hors de notre foyer, par la protection des mères et des sœurs contre les abus de la force ou de la grossièreté masculines, sans pourtant jamais ni inciter ni encourager ces délicates créatures à l'insubordination envers la prépondérance nécessaire de l'homme, car dans la famille comme ailleurs, le commandement tempéré par la responsabilité est indispensable » (n° 10-11, février-mars, 1923).

La rupture avec le modèle familial traditionnel défini comme « patriarcal » (article de Lechani, n° 99, 1931) est, au moins dans l'idéologie, consommée. L'épouse appartient au mari et non au groupe familial : elle doit donc le suivre où il va travailler (ce que la famille refuse au fonctionnaire tout autant qu'à l'émigré). C'était contrevenir au sens même du mariage qui était l'alliance de familles en vue de la reproduction biologique et sociale, et faire prévaloir contre lui l'idée de *couple*. C'était saper l'autorité des agnats et de tous les hommes contre lesquels l'instituteur missionnaire se devait, au nom du progrès, d'intervenir en prêchant la monogamie et le mariage d'élection. Reste l'autorité du mari sur l'épouse, autorité tempérée par l'élévation de l'instruction des femmes qui est demandée avec véhémence ; « Des écoles pour les filles ! », traduisons : « Des épouses pour les instituteurs ! », pour les hommes nouveaux encore peu nombreux, médecins, pharmaciens (F. Abbas était pharmacien à Sétif), avocats qui vont se retrouver dans le mouvement Jeune Algérien<sup>13</sup> ; grâce à l'instruction la véritable émancipation, qui ne se confond pas avec le libertinage, est possible (n° 144, juin 1934), et la compréhension entre époux.

Au congrès de l'Association des instituteurs indigènes, de 1932, on fait entrer quatre femmes au bureau. La revue publie leur photographie. Mesurons la transgression. Toutefois, ce ne sont pas elles qui prononcent un discours « féministe », mais Ahmed Bourî, l'un des militants les plus actifs. Ses paroles sont très mal reçues. La revue parle des « attardés », des « sots », qui ont tenté de l'empêcher de parler, croyant que l'émancipation se confond avec l'immoralité. Les dirigeants de l'Association sont en effet mal suivis, particulièrement sur la question des femmes, par des instituteurs qui n'entendent pas rompre avec leurs pratiques culturelles (familiales et religieuses)<sup>14</sup>. Sous le titre « Salade », un correspondant dénonce cette dévalorisation de la femme traditionnelle (en l'occurrence il s'agit de la femme kabyle) et vilipende ces « indigènes qui se jettent à corps perdu dans la 'civiliserie' » (n° 53,

octobre 1927). En effet, beaucoup d'instituteurs sont d'origine rurale, kabyle souvent, et mènent leur vie professionnelle sans rompre avec leurs traditions, soit par consentement intérieur, soit par résignation. Tel Mouloud Feraoun qui, écrivant sur ces années de jeunesse passées à La Bouzareah, parle de son déchirement entre deux univers culturels :

« A Alger Fouroulou pouvait voir de belles Jeunes filles. Il était en âge de les admirer... Cependant il savait que ce n'était pas son affaire... Il sentait qu'il ne serait à l'aise que chez lui, avec des gens de chez lui. La conception de l'amour dans les livres et peut-être dans une certaine réalité fut une révélation pour lui. Il se doute bien pourtant que cette réalité n'est pas kabyle. Il est sûr que sa femme n'aura rien de commun avec les héroïnes que chantent les poètes. Il le regrette un peu mais reconnaît que lui-même est tout aussi loin des héros... Il accepte l'idée de se marier chez lui et de se sentir enchaîné avec sa femme de la chaîne que se forgent les bonnes familles kabyles <sup>15</sup>. »

Néanmoins, tous ces propos d'hommes marquent l'amorce d'un changement des mœurs qui n'apparaissent plus comme allant de soi. Un processus d'individualisation s'amorce qui touche les hommes et à travers eux les femmes, même si, pour la majorité, la vie privée familiale est mise à l'écart, préservée de toute innovation qui fasse rompre avec la communauté et soit perçue comme un passage dans l'autre camp, celui des Français, justifiant le nom péjoratif de *m'tourni* (celui qui a rompu le lien avec les siens).

Assia Djebar a parfaitement décrit, dans le texte « Mon père écrit à ma mère » <sup>16</sup>, ce passage des conjoints de l'anonymat du genre (on ne se nomme pas en public, ni dehors ni en famille ; la femme est « la maison », le mari « lui »), à la nomination. Ce père dont elle parle, le sien, était précisément instituteur indigène, émancipateur de sa femme et plus tard de sa fille. Le couple parental s'est d'abord soumis à ce qu'Assia Djebar appelle « la règle de la double omission nominale des conjoints »... puis un jour, en voyage, le père a envoyé à sa femme une carte postale sur laquelle il a écrit son nom. Etonnement et scandale parmi les femmes de la famille :

« Il a mis le nom de sa femme et le facteur a dû ainsi le lire ? Honte !... — Il aurait pu tout de suite adresser la carte à ton fils, pour le principe, même si ton fils n'a que sept ou huit ans ! » Ma mère se tut. Sans doute satisfaite, flattée, mais ne disant rien... oui, son mari lui avait écrit à elle en personne

[...]

« J'ai été effleurée, fillette aux yeux attentifs, par ce bruissement de femmes reléguées. Alors s'ébaucha, me semble-t-il,

ma première intuition du bonheur possible, du mystère qui lie un homme et une femme. »

Les interdits traditionnels empêchaient la communication entre conjoints par un contrôle strict du langage. Les correspondants de *La Voix des Humbles* critiquent avec ironie ces pratiques contraignantes jusqu'à l'absurdité : ils citent le cas des émigrés kabyles devant écrire à leurs fils âgés de cinq ans, voire de quelques mois, de bien s'occuper des oliviers. Cependant, il faut comprendre que ce contrôle du langage reflétait les hiérarchies entre les membres de la famille, la subordination des femmes aux hommes, les rapports privilégiés de la mère et du fils (on dit à sa mère ce qu'on veut faire savoir à sa femme), la subordination aussi des jeunes aux aînés (dans le village, les cadets ne fréquentent pas les mêmes lieux de loisirs que l'aîné car il est interdit d'entendre les plaisanteries qu'il peut faire). Le *couple* subvertit ces relations : l'époux privilégie le rapport à sa femme et à sa fille (au détriment de sa mère et de sa sœur), ce ne sont plus les parents qui décident. La parole circule autrement et traduit les sentiments personnels que l'honneur oblige à refouler. Cette « libération du langage » est le signe d'un début de désintégration du groupe familial où personne n'a le droit de dire *Je*, ni de s'adresser à un(e) autre *en personne* selon la fantaisie, *a fortiori* à la femme. La morale de l'honneur interdit à quiconque de se singulariser, elle exige que la subjectivité se cache sous le voile de la pudeur (*hachma*)<sup>17</sup>. La relation sexuelle, même licite, doit obéir à cette règle, puisqu'à travers la sexualité on est confronté au domaine du pur et de l'impur.

On aurait tort de croire que l'apparition du *couple*, ou d'une sensibilité nouvelle cherchant à s'exprimer dans le mariage, se limite à des milieux « assimilés » (occidentalisés) et marginaux par rapport à la société algérienne. *La Voix des Humbles* n'était pas suivie par tous les instituteurs mais elle était lue bien au-delà de leur milieu professionnel par des gens que n'effleurait pas l'idée de naturalisation (qui impliquait l'abandon du statut personnel)<sup>18</sup>. Parmi les instituteurs eux-mêmes, attachés à la culture française, il y eut peu de naturalisation. Beaucoup de médersiens raisonnaient de la même manière en matière de mariage et ont « fait évoluer leur femme », comme on disait<sup>19</sup>. Les regards n'étaient pas tournés seulement vers la France mais aussi vers la Turquie, vers l'Egypte où des hommes comme Qassem Amin (1865-1908), des femmes comme Huda Sha'arawi, militent au début du siècle pour l'émancipation de la femme, ou vers la Tunisie où Tahar Haddad publie en 1930 le livre qui suscite le scandale, *Notre femme dans la loi religieuse et la société*.

Malgré une forte réticence de l'opinion, qui accuse au Maghreb facilement quiconque heurte les traditions d'irreligion, l'idée que le mariage puisse instaurer une relation privilégiée entre deux individus fait son chemin. C'est peut-être sur cette question du mariage que la définition du modernisme provoquera le plus les uns à se distinguer des autres.



Les Oulemas veulent eux aussi l'instruction des femmes. Ils organisent des écoles, dont les filles ne sont pas exclues, où ils développent un enseignement religieux débarrassé du maraboutisme et ouvert à des matières profanes, littérature, mathématiques... Mais leur projet d'éducation des filles est très conservateur, la femme reste pour eux au service de la famille traditionnelle. La polygamie, dans son principe, n'est pas remise en cause, et Ben Badis met en garde contre une émancipation inconsidérée de la femme. Les Réformistes sont essentiellement tournés vers le passé et renvoient à l'exemple des femmes célèbres de l'islam. Comme l'écrit Ali Merad :

« En rappelant à leurs contemporains les exemples du passé, les Réformistes semblaient faire abstraction de l'évolution historique accomplie en plus de treize siècles et surtout de l'évolution en cours. Les exemples les plus admirables ne paraissent tels qu'en fonction de leur cadre propre, qui est un cadre révolu<sup>20</sup>. »

L'évolution en cours, en effet, coupait un certain nombre d'individus de leurs racines communautaires. Intermédiaires à la frontière des deux mondes<sup>21</sup> (les instituteurs indigènes se disent « entre deux feux »), ils subissent l'épreuve de la solitude et tentent de reconstruire un autre type de relation entre les hommes et les femmes, des relations entre individus. Dire que la famille algérienne est « comme restée en dehors du temps » correspond peut-être plus à la volonté qu'on avait de se cacher les changements qu'à l'absence réelle de changements. La famille était un abri certes, mais cet abri était miné par des transformations en cours qu'on s'est cachées, par souci de se préserver, aussi longtemps qu'on a pu. On a dit « assimilationnistes » et « occidentalisés » ceux qui voulaient changer les mœurs familiales et le disaient ouvertement, mais on oublie que le désir de modernité dans la vie privée était chez les hommes plus répandu qu'on ne veut l'admettre et qu'il signifiait rarement une volonté de rupture. Mais beaucoup renonçaient, comme Feraoun, à heurter leur société de front.

Enfin, il faut rappeler que beaucoup de militants nationalistes avaient renoncé à se marier, et pour cela s'étaient heurtés à leur famille. Ce refus s'expliquait par les devoirs et les servitudes qu'imposait le mariage : il fallait être présent, mettre au monde des enfants, assumer des responsabilités contraignantes vis-à-vis des parents et alliés, entrer dans un cycle d'échanges entre familles, toutes choses incompatibles avec la vie militante, sa précarité, son errance liée à la clandestinité, aux exigences de l'organisation. L'épouse elle-même, soutenue par son propre groupe familial, était perçue comme un poids. Ses finalités étaient incompatibles avec celles du militant qu'elle ne comprenait pas. La lutte contre le colonialisme obligeait d'adopter des modes d'organisation modernes qui induisaient aussi des processus d'individuation.

Le fondateur du PPA lui-même, père du nationalisme révolutionnaire, épousa à Paris en 1924 une Française avec laquelle il menait une vie de couple militant très en avance sur l'époque en France même. « Elle était devenue, dit-il de sa femme, ma collaboratrice la plus sûre et la plus dévouée. » Elle partageait, intellectuellement et pratiquement ses préoccupations politiques, et Messali pendant qu'elle était au travail ne rechignait pas aux tâches ménagères : « Pour éviter de déséquilibrer notre petit budget, j'allais lire la presse à l'Agence Havas centrale. Je rejoignais la rue du Repos, toujours avant l'arrivée de ma compagne, pour préparer le déjeuner et le dîner, puis j'allais l'attendre au métro <sup>22</sup>. »

Hocine Aït Ahmed, un des responsables de l'OS (1947, Organisation Secrète, structure clandestine du PPA), épousera la fille d'une famille de militants qui le cachaient à Alger. Il connaîtra donc sa femme dans le cadre de l'organisation, en clandestinité, et fera un mariage non conformiste ne répondant pas aux règles de la tradition <sup>23</sup>.

Sans aucun doute, parler de *couple* renvoie à une définition de la relation conjugale qui s'enracine dans l'histoire culturelle occidentale ; elle privilégie l'individu par rapport à la communauté. D'aucuns chercheront des références dans la culture islamique <sup>24</sup>, néanmoins il est possible de retenir la formule du couple élaborée par Michel Foucault. Il distingue en effet la *communauté* (*koïnônia*), qui s'établit entre un homme et une femme par « la médiation d'une finalité commune qui est la maison » de cet autre type de relation, *le couple*, dont la finalité est cette relation elle-même et dépasse la reproduction, la maison. Le couple est alors un lien « plus fondamental que la relation de sang et l'amitié... L'art d'être marié... est une façon de vivre en couple et de n'être qu'un » <sup>25</sup>. Dans une telle conception, le mariage suppose la monogamie et la fidélité *réciproque*, chacun ayant à rendre compte de soi-même à l'autre. C'est une question d'éthique plus que de législation. Cette structure privilégie la communication de deux subjectivités. On peut en effet penser que l'institution même de la polygamie est contradictoire par rapport au développement du couple dans la mesure où elle met les femmes en concurrence potentielle, favorise l'homme, rend le lien entre époux plus fragile et oriente vers la recherche d'autres formes de socialisation. Tel est l'avis de Fatima Mernissi : la polygamie serait une tentative pour affaiblir la relation conjugale au bénéfice de la tribu, mais son institutionnalisation dépendrait d'une conjoncture historique qui n'en justifierait pas la sacralisation et la pérennité <sup>26</sup>. Pourtant tel n'est pas le choix qu'on a fait. La consécration juridique de la polygamie, même si elle est peu pratiquée, l'enjeu extraordinaire qu'elle représente dans tout débat sur le statut personnel, s'explique sans doute en partie par la précarité de condition qu'elle entretient pour la femme en puissance de mari et conforte la domination que celui-ci a sur elle, puisque la polygamie rend potentiellement toutes les femmes interchangeables.

Une éthique familiale fondée sur le *couple* rompt avec celle de la famille traditionnelle que rien chez les Oulemas ne vient contester. Ils se firent les défenseurs de la tradition au point de freiner l'élan vers le

changement de leurs adeptes eux-mêmes en brandissant sans cesse le spectre de la dépersonnalisation et de l'occidentalisation. Tant et si bien, souligne Ali Merad, qu'ils défendirent des pratiques, comme la claustration ou le port du voile, qui n'avaient rien de spécifique à l'islam et qui freinaient son évolution vers la modernité<sup>27</sup>. Ils refusèrent de remettre en question ce qui leur semblait fixé une fois pour toutes par la *chari'a*, la polygamie, l'inégalité dans la succession et ainsi ils se faisaient en Algérie, pour le présent et l'avenir, les idéologues du conservatisme en matière de statut de la femme.

*Les années 1940-1950.*

*1954-1962 (La guerre de Libération)*

Le mouvement national qui se développe pendant et après la Seconde Guerre mondiale va entraîner un début de participation des femmes à la vie politique : les partis leur ouvrent les portes d'un monde qui leur était fermé. Après le débarquement allié en 1943, les membres du PCA qui avaient été arrêtés sont relâchés. A la fin de l'année est créée l'Union des femmes algériennes : elle propage dans les milieux féminins la lutte antifasciste, réclame l'égalité de participation des hommes et des femmes à la vie politique. Cette Union recrute surtout des femmes européennes et quelques Algériennes de la petite-bourgeoisie.

En 1947, le MTLD (Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques)<sup>28</sup> décide de participer aux élections. La même année, il crée l'Association des femmes musulmanes d'Algérie. Officiellement les femmes aident les familles de détenus (qui sont encore nombreux après la répression de 1945) mais, par leur intermédiaire, le MTLD cherche à faire pénétrer ses idées dans ce monde féminin inaccessible et dont le soutien s'avère nécessaire. Non seulement parce que les femmes doivent pouvoir comprendre et accepter les risques de l'activisme des hommes mais pour qu'elles les aident parfois activement elles-mêmes. Le FLN se trouvera devant les mêmes exigences à partir de 1954.

L'entrée des femmes en politique se fait donc, en Algérie comme partout, sous la tutelle des organisations et pour servir des buts à l'élaboration desquels elles ne sont pas sollicitées, même si elles approuvent. Il n'y aura jamais aucune femme algérienne à un poste de responsabilité. Si le PCA est le seul parti à demander l'égalité entre hommes et femmes, il n'y a pas à proprement parler pour lui de question féminine puisque les problèmes liés à l'inégalité doivent se résoudre par la lutte des classes. On ne saurait admettre une contradiction entre les sexes. Etant donné la forte participation européenne, l'idéologie dont il se réclame, le PCA est dans l'impossibilité d'émettre la moindre critique de la famille algérienne.

Finalement aucune initiative féminine, quelle qu'en soit la limite, ne sera prise avant la fin de la guerre de libération. Tous les projets d'émancipation des femmes antérieurs à 1954 ont été le fait d'organisa-



tions politiques ou professionnelles (les instituteurs) qui pensent le statut de la femme en fonction des préoccupations masculines, justifiées par un idéal social et/ou patriotique. Pour tous l'émancipation vient aux femmes par les hommes, elle s'octroie et se mérite. La représentation des femmes comme archaïques est générale. Dans la mesure où les divers courants du mouvement national sont pénétrés par l'idéologie des Lumières, l'instruction leur paraît apporter le Progrès, faire reculer l'obscurantisme ; elle est donc susceptible de libérer les femmes comme les hommes des chaînes de l'ignorance. Cependant, même chez les plus modernistes, l'idée est bien ancrée que les femmes doivent être éduquées par les hommes afin qu'ils les fassent participer à leur propre plan de vie.

La lutte contre le colonialisme va finalement polariser tous les efforts. Les femmes participeront massivement à la lutte de libération mais toujours à un niveau subordonné. Si très peu ont porté les armes (on les en a plutôt découragées), leur aide (renseignements, collectes d'argent, de médicaments, hébergements de clandestins, de maquisards) font d'elles un soutien indispensable de l'organisation politico-militaire<sup>29</sup>. Le patriotisme des femmes n'est pas nouveau : elles se sont montrées actives aux côtés des hommes dans la résistance qui a été opposée à la conquête<sup>30</sup>. Si la lutte patriotique ne transforme pas radicalement, comme le pensait F. Fanon, les rapports entre les sexes et entre les âges, l'espérance d'un changement de leur condition, qui habitait les femmes, pour être grand reste implicite, participe d'une aspiration globale à une autre vie une fois le colonialisme disparu.

Le FLN ne posera à aucun moment pendant la guerre la question des femmes. C'est un point de vue naïvement masculin qui s'exprime en 1956 dans la Charte de la Soummam qui loue le patriotisme des jeunes filles refusant d'épouser des hommes qui ne soient pas des maquisards courageux. Dans *El Moudjahid* (organe central du FLN pendant la guerre) une seule fois est exprimée par des femmes l'idée que l'acquisition de droits résultera de leur participation à la guerre.

« A travers son histoire, on devine ce qu'ont été les six années de lutte pour elle et ses compagnes, femmes d'Algérie : une révolution pour toutes les femmes et jeunes filles d'Algérie.

*El M.* : Avez-vous posé le problème des droits et devoirs des femmes en entrant dans l'organisation ?

*Réponse* : Nous pensions acquérir ces droits en faisant nos preuves. Nous pensions qu'ils nous seraient naturellement reconnus par la suite<sup>31</sup>. » (1960)

Cependant dès 1958 la porte n'est-elle pas fermée à toute revendication féminine par la formule :

« L'Algérienne n'attend pas d'être émancipée, elle est déjà libre parce qu'elle a participé à la guerre de libération dont elle est aujourd'hui l'âme. »

Le 13 mai 1958, le général Massu forme à Alger un Comité de salut public qui organise des mascarades de fraternisation. Le slogan de l'émancipation des femmes par la présence française est repris et des femmes brûlent leur voile en public. Cette opération de pure propagande demande quand même une réponse puisque une fois encore le dominé est atteint dans son honneur et méprisé par l'archaïsme de ses mœurs.

« Cet échec manifeste d'une manœuvre de propagande montre que les femmes algériennes n'ont pas besoin d'une « émancipation ». Elles ont accédé à leur pleine dignité de citoyennes algériennes depuis le premier jour de la Révolution algérienne, car dès le premier jour elles étaient aux côtés des combattants. » (*El Moudjahid*, n° 27, 22-7-1958)

Progressivement, le journal du FLN va, au cours de la guerre, à travers divers articles, forger le slogan qui fera fortune après la guerre : l'Algérienne, par sa participation à la guerre, a gagné tous ses droits. Ce qui deviendra un stéréotype de l'après-indépendance traduit l'état d'esprit de tous les textes officiels.

*La Charte de Tripoli (1962)* : « La participation de la femme algérienne à la lutte de libération a créé des conditions favorables pour briser le joug séculaire qui pesait sur elle et l'associer d'une manière pleine et entière aux affaires publiques et au développement du pays. Le Parti (FLN) doit supprimer tous les freins à l'évolution de la femme et à son épanouissement et appuyer l'action des organisations féminines. » (N.B. : Etant donné l'existence du système de parti unique il ne peut s'agir que d'organisation(s) contrôlée(s) par le FLN.)

*La Charte d'Alger (1964)* : « La guerre de libération a permis à la femme algérienne de s'affirmer et de prendre aux côtés de l'homme des responsabilités et une part active à la lutte... L'égalité de l'homme et de la femme doit s'inscrire dans les faits. La femme algérienne doit pouvoir effectivement participer à l'action politique et à la construction du socialisme en militant dans les rangs du Parti et des organisations nationales et en y assurant des responsabilités. Elle doit pouvoir mettre de même son énergie au service du pays en participant à l'activité économique, *assurant ainsi par le travail sa véritable promotion* (souligné par nous). »

Le discours est volontariste, tenu par les hommes des courants les plus progressistes du FLN, contre les conservateurs. Chacun à leur tour, les clans le manipulent pour essayer de changer la société ou de freiner le changement, surtout si l'on craint que les femmes prennent des initiatives et deviennent des sujets politiques à part entière.

Voici donc les femmes louées comme combattantes mais en même temps dévalorisées par le fait qu'elles « sont elles-mêmes habitées par cette mentalité séculaire » qui les met en marge du Progrès (Charte de Tripoli). Les modèles de femmes émancipées qu'on leur propose sont ceux de la *militante* et de la *travailleuse*. Nul ne peut savoir comment elles militeront puisque déjà pendant la guerre s'est posé le problème de la mixité dans l'organisation, ni comment elles travailleront étant donné le chômage qui met immédiatement les femmes en concurrence avec les hommes, marquées par leur absence d'instruction et de compétences (95 % environ sont analphabètes). Nul ne sait non plus ce que le FLN, qui affirme que la femme a gagné des droits, va définir comme ses droits réels. S'il s'appuie sur la *chari'a* qu'il jugeait en matière de statut personnel « de par son essence immuable » (1959)<sup>32</sup> quels droits et quelle égalité espérer ?

L'indépendance voit un regain de traditionnalisme. On traque le vice : des jeunes soldats demandent, de leur propre initiative, aux couples qu'ils voient dans la rue leur livret de famille, d'autres font ouvrir les portes des appartements pour voir si on ne boit pas d'alcool, s'il n'y a pas de femmes illicites. Toute occasion est bonne pour les hommes politiques de tous bords de proclamer le refus de l'occidentalisation pour les femmes. S'agit-il de les culpabiliser pour mieux les contrôler ?

#### 1962-1965

Le statut de la femme se trouve prisonnier d'une représentation religieuse, conservatrice et inégalitaire et d'autre part d'une conception selon laquelle le mérite est, pour les femmes, attaché au droit, les mettant constamment devant l'obligation de faire la preuve de leur patriotisme, donc de leur propre refus de l'occidentalisation. L'occidentale est dépeinte par la presse, ou le discours politique, comme une « femme-objet » ne songeant qu'à plaire, ne rêvant que de mode. Derrière ce puritanisme « révolutionnaire » se cache sans doute une très grande peur des femmes et la tentative de juguler, si toutefois elles parviennent à rentrer dans l'espace public, une sexualité dangereuse. Tous les modèles de femmes-sœurs qu'on propose sont des modèles asexués. La mère est exaltée, mais c'est une femme qui se cantonne dans la famille. Ce n'est pas en tant que mères que les femmes vont entrer dans la cité. C'est donc la référence à la sœur-ancienne combattante qui va légitimer (et légitime encore aujourd'hui) toute intervention publique, toute revendication féminine. D'où cette quasi mythification des *moudjahidate* et leur manipulation constante par les femmes et par le pouvoir masculin, d'un côté pour se légitimer et essayer d'opérer des changements, de l'autre pour freiner, culpabiliser et tracer des limites.

C'est que lorsque des femmes revendiquent pour elles-mêmes, en tant que femmes (choisir son mari, continuer ses études, s'épanouir dans un métier, etc.), leur démarche ne peut prendre aux yeux de la société que



l'aspect d'une revendication individualiste, égoïste. En liant les droits des femmes au patriotisme, on les contraint à être les symboles de la nationalité, donc à représenter la permanence. On les place devant une contradiction insurmontable : celle de devoir changer en restant les mêmes.

La présence des femmes dans la société est encore très mal acceptée aujourd'hui<sup>33</sup>. Elles ont toujours à prouver que malgré leur instruction, leur profession, elles sont restées « algériennes », soumises aux valeurs qui règlent les hiérarchies (entre hommes et femmes, entre femmes aussi) sur lesquelles repose la famille. Toute contestation doit compter avec une potentielle accusation de trahison et s'en défendre. On entend très couramment dire d'une femme qui ne répond pas aux critères de discrétion, de respect des codes masculin/féminin, anciens/jeunes : « Elle n'a rien d'algérien ! ». Ou bien, au contraire, on loue une autre pour son dévouement au frère, au mari : « Ça, c'est une Algérienne ! ».

Renvoyer l'identité féminine au national c'est l'opposer à l'Autre. Les hommes qui, eux, s'occidentalisent, ont-ils besoin pour s'affirmer contre l'Occident, d'affirmer leur domination sur les femmes ? Sans doute, puisque les Occidentaux sont définis par la possession de la technique (qu'on achète) et par le fait qu'ils ne contrôlent pas leurs femmes. Les femmes ne sont donc Algériennes qu'en faisant exister les hommes comme maîtres des femmes. Elles sont doublement culpabilisées, comme fille-sœur-épouse, comme citoyennes puisque le nationalisme et l'Etat ont repris à leur compte cet ethos patriarcal. Si on peut risquer cette formule paradoxale : être citoyenne c'est l'être en renonçant à l'être puisque c'est incarner avant tout les vertus du privé, être une bonne mère, une bonne épouse, une sœur respectueuse, qui ne trouble pas la *redjla* (le fait d'être un homme, d'avoir de l'honneur). D'une certaine manière la nationalité des femmes suppose le déni d'une citoyenneté qui ne peut s'exercer que dans l'espace public et exige des vertus masculines : l'intérêt quasi inné pour les choses de la Cité, l'aptitude à leur gestion et aux responsabilités qui en découlent. Le droit des femmes est en effet lié au sacrifice, au renoncement à soi. Les *moudjahidate* sont censées, du point de vue de l'Etat, avoir voulu cela : donner une image gratifiante de l'Algérienne face à l'étranger. Militante-travailleuse certes mais femme, c'est-à-dire un être dépendant, qui ne s'appartient pas.

Cependant, si elle est restée sporadique, exceptionnelle, et ne s'est pas ancrée dans un mouvement social qui lui-même a très vite perdu son souffle, une contestation féministe existe depuis 1962 ; une dynamique est née dont l'initiative échappe en partie aux hommes, même s'ils essayent à travers les organisations politiques (le FLN, les oppositions) de la contrôler. On peut en effet parler de *féminisme* dans la mesure où se fait jour, au lendemain de l'indépendance (entre 1962-65) un ensemble de revendications spécifiques aux femmes. Un tabou est levé, celui d'une communauté familiale sans conflit, d'une nation à son image : des divergences d'intérêts entre les sexes se manifestent, des

oppositions de classes aussi. La société n'est pas aussi unanime qu'on l'aurait souhaitée.

Le Congrès constitutif de l'Union nationale des femmes algériennes (UNFA), organisation dépendante du FLN, étant donné le système de parti unique, se tient à Alger en janvier 1963. La section d'Alger est proche de la gauche du FLN qui est favorable à une émancipation des femmes dans la ligne des textes cités plus haut et souhaiterait voir se dégager une participation féminine importante bouleversant les schémas conservateurs. Mais la tâche prioritaire était la construction du pays et la question des femmes était considérée comme secondaire. Le socialisme résoudrait tout<sup>34</sup>. Quelle que soit la tendance moderniste de l'UNFA elle ne pouvait de toute manière pas conquérir son autonomie et devenir une organisation féministe indépendante. Dans ces limites, il est nécessaire de constater que le fait pour les femmes d'avoir la possibilité de lutter pour se faire accepter (alors que la guerre était finie) dans le champ politique, n'est pas à négliger. Mais il faut noter aussi que les femmes les plus dynamiques reprennent le discours officiel et que la lutte des femmes pour l'émancipation ne se présente pas chez ces militantes comme un conflit de sexes mais comme une lutte entre progressistes et conservateurs.

« Je crois que le premier rôle des organisations féminines c'est de lutter pour le socialisme, parce que du socialisme découlera systématiquement l'égalité des femmes par rapport aux hommes. Puis il y a une chose : l'encouragement au travail. Il faut encourager les sœurs à travailler... (l'intervenante parle des crèches, de l'alphabétisation, de la nécessité d'élaborer « de toute urgence » un Code de la famille, des mariages forcés et de la nécessité d'organiser une solidarité avec les femmes et jeunes filles en difficulté). » (F. Sixou, de la section de l'UNFA d'Alger, Table Ronde organisée par *Alger Républicain* sur Les Femmes et la révolution, 16-3-1965.)

A la même période, et indépendamment de l'UNFA, Fadila M'Rabet (qui est professeur dans un lycée algérois) publie un petit livre violent, contesté, qui a le mérite de faire éclater un non-dit en parlant non seulement de la femme algérienne dans la société mais aussi dans le privé, en famille, de dénoncer concrètement les relations entre hommes et femmes, y compris sur le plan sexuel. *La Femme algérienne* (Maspero, 1964) oblige à discuter, elle fait émerger un refoulé. Fadila M'Rabet anime aussi, à la radio, avec son mari M.T. Maschino, deux émissions de radio, dont l'une est consacrée aux femmes. L'audience en est d'autant plus grande que les jeunes ont la possibilité de venir s'exprimer à la radio. On débat du voile, des mariages forcés, de la possibilité de continuer ses études, de la dot. La révélation de suicides de jeunes filles dont les camarades de lycée viennent dénoncer en direct les contraintes qui pèsent sur elles en matière de mariage donne une très grande audience

à l'émission et un courant d'opinion se forme. Les communistes algériens, dont le parti est interdit depuis janvier 1963, mais dont l'organe officiel *Alger Républicain* continue à paraître, soutiennent les femmes. Le journal consacre des articles à ces questions auxquelles le courrier des lecteurs réserve une large place depuis l'indépendance.

Le contexte est marqué par une faiblesse du pouvoir d'Etat, enjeu de luttes de clans dont l'issue est encore incertaine. Ceci laisse une possibilité d'expression relative et permet des initiatives qui ne sont pas encore totalement contrôlées. Mais la volonté d'endiguer cette énergie contestataire au service des courants politiques de gauche à l'intérieur et à l'extérieur du FLN était certaine. Peut-on rétrospectivement reprocher à l'émission de Fadila M'Rabet d'avoir davantage poussé les femmes à tout attendre d'en haut plutôt qu'à s'organiser elles-mêmes<sup>35</sup> ? Personne à cette époque ne pensait à une organisation féministe vraiment autonome. Outre l'opinion selon laquelle la construction du socialisme était prioritaire (d'où découle l'idée que la contradiction entre les sexes est secondaire et ne justifie pas d'être traitée comme un problème indépendant), il aurait fallu que soit possible une organisation en dehors du FLN, parti unique, même gagné aux idées de la gauche. Une organisation indépendante des femmes était impensable en dehors du multipartisme et de la liberté d'association. Qui pensait à cela sinon des gens considérés de droite. Les insuffisances politiques n'ont pas été une spécificité féminine. Elles ont été à la mesure de l'impossibilité de la société civile de refuser l'emprise, qui s'affirmera en 1965, d'un Etat autoritaire.

L'émission de Fadila M'Rabet sera finalement supprimée, fin février 1965, parce qu'elle sert de prétexte aux conservateurs, parce qu'elle gêne les progressistes dans la lutte pour le pouvoir. Les problèmes des femmes dont elle traite apparaissaient comme des problèmes du privé à régler individuellement.

Pourtant, le 8 mars 1965, une manifestation organisée par l'UNFA réunit quelques centaines de participantes, qui deviennent plusieurs milliers après avoir traversé Alger d'est en ouest. Presque toutes sont des femmes voilées, d'origine populaire, de tous âges. Elles sont venues spontanément crier leur volonté de changer de vie et sont peu soucieuses d'orthodoxie. Les hommes regardent sidérés, hostiles. Pour tout le monde c'est la stupéfaction. La manifestation se termine dans un des plus grands cinémas d'Alger qui ne peut contenir tout le monde. Ben Bella vient faire un discours dans lequel il encourage les femmes à se libérer elles-mêmes et à ne pas compter sur les hommes. Sur les moyens de cette libération il ne dit rien. Est-ce une lutte à mener dans le privé, contre qui, comment ? (Beaucoup de femmes furent répudiées le lendemain. Pour un homme convaincu de la participation de son épouse à ce défilé c'est un déshonneur. Les femmes répudiées assumèrent seules les conséquences de leur geste.) Si c'est une lutte politique, de quelle nature est-elle ?

Les conservateurs agitent le spectre du désordre absolu, ajoutant ce reproche à la liste déjà longue de ceux qu'ils adressent à un gouvernement qui leur semble évoluer vers l'athéisme (le communisme) et l'anarchie.



Le conflit entre tradition et modernisme se polarise sur la question des femmes et est intégré aux luttes pour le pouvoir. La question du statut de la femme dans la société est donc largement discutée entre 1962 et 1965. Dans la mesure où le gouvernement Ben Bella semble laisser un champ assez large à une gauche du FLN marxisante, autogestionnaire, reçoit un soutien de moins en moins critique du PCA, et que les uns et les autres sont pour l'émancipation des femmes, les partisans ou adversaires de cette émancipation s'opposent comme progressistes ou réactionnaires. La question des femmes, posée dans la société civile, est noyée dans les affrontements politiques. Lorsqu'elle arrive à se formuler, on propose le travail et le socialisme comme moyens de la résoudre, ce qui efface toute contradiction entre les sexes et entre les générations. Sous cet aspect le discours des jeunes filles aux émissions de Fadila M'Rabet apparaissait comme une provocation parce qu'il se posait sans aucune référence à des objectifs politiques et réclamait des solutions urgentes à des problèmes immédiats. Ce qui l'emporte, face aux conservateurs qui veulent garder les femmes dans le privé et en rester maîtres sans y voir intervenir l'Etat, c'est le lien entre l'émancipation des femmes et le service de la révolution.

Emanciper sa femme apparaît donc à certains hommes comme une preuve d'adhésion et de soutien au gouvernement Ben Bella qui pour l'heure incarne ladite révolution. Combien feront une expérience comparable à celle de ce militant de base qui voulant appliquer les consignes du Secrétaire général du FLN (« Ce n'est pas le voile, c'est la révolution qui gardera vos femmes », 1<sup>er</sup> novembre 1963) décide de « faire sortir » son épouse sans voile et de l'inciter à faire les courses, tâche qui revient traditionnellement au mari à cause de l'interdit pesant sur les femmes en ce qui concerne la fréquentation de l'espace public. Cette femme n'avait aucune expérience d'Alger. Elle s'était rendue dans un grand magasin et ne sachant pas se servir dans un rayon en se présentant ensuite à la caisse, un contrôleur l'avait interceptée comme voleuse. Comment concilier ce déshonneur avec la modernité militante ? Le mari venait demander conseil à un responsable politique bien embarrassé pour lui répondre.

Ce fait réel pourrait être un paradigme du problème collectif. L'homme, déjà entré dans la modernité décide d'y faire entrer sa femme. Ceci signifie pour lui une libération du poids d'un certain nombre de soucis domestiques qui sont pour l'homme une charge dans la vie citadine : acheter la nourriture, se soucier de la santé des enfants, plus tard de leur scolarité... Mais la femme ne connaît pas les codes de l'espace urbain. L'anonymat du grand magasin, son immensité, la multiplicité des étalages, l'usage de la caisse, exigent la possession d'un habitus qui lui est étranger. Le retrait du voile qui est déjà cause d'angoisse et d'un sentiment de dispersion du corps ne peut, dans ce lieu, qu'aboutir à un comportement inadapté. L'expérience prouve que la femme libérée des normes traditionnelles est incapable d'entrer dans celles de la société moderne. L'intervention de son représentant en la personne du contrôleur

le confirme et transforme la maladresse féminine en scandale et en déshonneur.

La démarche du mari allant trouver un homme politique qu'il n'a pas vu depuis des lustres est significative de la perception qu'impose alors l'Etat et le FLN. L'émancipation des femmes n'est pas une affaire privée qui les regarde seulement en tant que frères-époux-pères. Elle les interpelle en tant que citoyens, militants. Les progressistes doivent servir d'exemple et légitimer le changement. D'où l'importance de l'échec qui dépasse le déshonneur individuel mais peut signifier l'échec d'une politique de modernisation entreprise à l'échelle du pays.

Faut-il émanciper les femmes ? Comment ? Ne sont-elles pas un obstacle au Progrès ? Quel type de femme épouser ? Une femme archaïque est un poids mais elle est éduicable. Une femme instruite tient tête, exige qu'on s'occupe d'elle. C'est un argument qu'on entend souvent à l'époque. L'instruction est pensée avoir des effets contradictoires : elle donne de la raison, du sens des responsabilités mais elle est susceptible de rendre la femme individualiste ; elle peut s'opposer à la famille du mari et d'une manière générale aux idéaux collectifs, voire empêcher l'homme de militer. De plus quelles femmes pourront devenir des militantes ? L'année 1964 est celle de la Charte d'Alger et du premier congrès du FLN depuis la paix. Elle est aussi celle de l'organisation du FLN en véritable parti politique. Outre les problèmes graves que pose la nature du parti en question, parti de masse ou parti d'avant-garde, une discussion s'ouvre autour de la mixité : les cellules seront-elles ouvertes aux hommes et aux femmes, fera-t-on des cellules de femmes (car dans des cellules mixtes les femmes ne viendront pas, disent les hommes, ou n'oseront pas prendre la parole) mais avec quels cadres ? Masculins, sans aucun doute ou féminins « sous influence ».

L'idéal serait-il de changer sans que rien ne change et qu'un nouveau rapport de dépendance vienne se substituer à l'ancien au nom du patriotisme et de la construction du socialisme, avec l'adhésion des femmes ?

Celles-ci au cours de cette période ont protesté sans réussir à formuler d'autre revendication que celle de droits égaux grâce au militantisme et au travail.

« Nous demandons l'égalité, l'égalité... En effet pour s'imposer à la société il faut travailler, produire. » (Kheira Tazit, table ronde déjà citée.)

Les hommes de leur côté, pour le mieux, ont cultivé le fantasme de la femme qui aide, qui comprend. Retour dans le contexte de l'indépendance du discours refoulé des instituteurs ?...

1965-1978

Au niveau de l'Etat il se passait en effet des choses « plus sérieuses ». Le 19 juin 1965 le colonel Boumediène destituait Ben Bella. La gauche du FLN, les communistes, se retrouvaient en prison ou dans la clandestinité. Mais le colonel Boumediène arrive au pouvoir avec le projet de construire un Etat fort qui est pour lui l'instrument indispensable de la construction d'une société moderne<sup>36</sup>. Dans les premiers mois de pouvoir il semble donner raison aux conservateurs. Certains consacrent dans la presse quelques articles aux bonnes mœurs, vilipendent Fadila M'Rabet qui perdra un moment son poste.

Cependant c'est la mise en œuvre de l'industrialisation, le développement de la scolarisation des filles... et l'apparition de jeunes filles en tenue de gymnastes (bras et jambes nues) au défilé du 1<sup>er</sup> novembre 1967. Les partisans d'un islam rigoureux sont choqués, déçus.

Cette période de développement économique (grâce à la rente pétrolière) et de structuration de l'Etat va être marquée par le souci de combler le vide juridique en matière de statut personnel. Le Code de la famille permettrait d'achever l'emprise de l'Etat sur la société civile qui se réalise progressivement (affermisssement du parti unique par la reprise en main systématique de toutes les organisations de masse, UGTA (syndicat), UNFA (femmes), UNEA (étudiants), mise en place des administrations municipales et préfectorales).

Jusqu'alors en matière de mariage, divorce, succession, on statuait selon la coutume (l'interprétation sunnite diffère légèrement selon les régions, en Kabylie surtout, en matière successorale. Il arrivait même qu'on statue selon le droit français).

La Charte d'Alger disait : « L'égalité de la femme et de l'homme doit s'inscrire dans les faits ». D'immenses panneaux plantés le long des trottoirs le répétaient. Or l'inscription juridique de cette égalité s'avérait difficile. Comment le volontarisme du discours politique allait-il se concrétiser ? Que pensait Boumediène ?

La Constitution affirme que « tous les citoyens des deux sexes ont les mêmes droits et les mêmes devoirs » mais la *chari'a* consacre la prépondérance de l'homme sur la femme. Le FLN lui-même n'a-t-il pas affirmé en 1959 le caractère immuable du droit musulman ?

Dès l'indépendance, des juristes constitués en commission (aucune femme n'y siège) se consacrent à l'élaboration du statut personnel. Les traditionnalistes y sont majoritaires et songent à élargir la polygamie à six épouses étant donné le grand nombre de veuves de guerre<sup>37</sup>.

Durant l'hiver 1965-66 des rumeurs circulent : un projet de Code de la famille maintenant la polygamie, la répudiation et toutes les inégalités entre les sexes, serait sur le point d'être adopté. Un vent de protestation souffle. Boumediène dans un discours à la Maison du Peuple à Alger, le 8 mars 1966, s'adressant à l'UNFA, assure que :



« ... la femme s'est imposée par elle-même... et a acquis ses droits dans la société » (qu'il faut des lois correspondant aux options révolutionnaires et socialistes). « ... Le Code qui est appelé à paraître est celui de la préservation du droit de la femme et de la famille algériennes. »

Or toutes les protestations de femmes qui ont eu lieu depuis 1962 ont exprimé une contradiction entre le droit des femmes et la famille. Que penser des modèles mêmes de femmes militantes ou travailleuses ? A moins d'une harmonisation du droit avec les projets de modernisation économique et sociale on va tout droit, si on dit satisfaire *la famille* sacralisée et hors de l'histoire, vers une consécration par le droit de la minorisation de la femme et on s'installe dans la contradiction.

L'existence d'un Projet, qui circule officieusement, est officiellement niée. Cependant, au cours de l'année 1967, *El Moudjahid*, organe du FLN, ouvre son courrier des lecteurs à la question. Conservateurs et modernistes s'expriment. Les propos sont les mêmes que ceux de 1963-64. Les modernistes veulent le changement dans le respect des traditions et argumentent volontiers sur la polygamie, légale mais rendue impraticable, selon la volonté du Prophète qui avait imposé un devoir de justice entre les quatre épouses. Cette justice étant impossible, la polygamie l'est aussi. Les conservateurs veulent la polygamie comme une institution moins hypocrite que les mœurs occidentales qui donnent une femme légitime et autorisent de nombreuses maîtresses. Rappelons que l'Algérie ne compte que 3 % de polygames et qu'il faut chercher les raisons de l'obstination ailleurs que dans la volonté de justifier une pratique. Nous en avons parlé plus haut.

Penser le lien entre femme et religion semble poser des problèmes indépassables. Toute interprétation moderniste est bloquée et on répète inlassablement depuis des décades les mêmes arguments sommaires en faveur ou en défaveur de l'institution matrimoniale, le débat reste finalement très pauvre... La dot ? Certains la refusent parce qu'elle fait de la femme une marchandise, d'autres parce que... les femmes coûtent trop cher et proposent de regarder du côté des étrangères économiquement plus abordables. (« Comme je ne suis pas riche, dit un jeune homme, j'ai dû épouser une seconde main. ») Pour tout le monde, le modèle occidental est assimilé à mini-jupes, pantalons, dépravation morale. La pauvreté du débat vient sans doute aussi du fait que les intellectuels ne s'y investissent pas. Comme l'écrit Mohammed Harbi, soulignant l'absence de la psychanalyse dans le champ intellectuel arabe et la résistance opposée

« à tout ce qui tend à démonter les mécanismes profonds des comportements. La crainte des intellectuels d'affronter les tabous est significative, ils préfèrent dissenter en toute innocence sur les « rapports entre l'infra-structure et la super-structure », leur domaine de prédilection <sup>38</sup> ».

A l'université d'Alger, entre 1965 et 1971, les étudiants, organisés au sein de l'UNEA, militent très activement pour la réforme agraire, contre l'impérialisme. Individuellement, tous garçons et filles, sont pour la libéralisation des mœurs, vivent en couple, sont pour l'égalité des droits entre les hommes et les femmes mais, très proches du PAGS<sup>37</sup>, ils considèrent, comme lui, qu'il y a d'autres questions prioritaires. Ils n'affrontent pas ouvertement le projet de Code de la famille. Eux-mêmes sont porteurs d'un marxisme sommaire dont la théorie est très mal connue. Ils le voient comme une idéologie du développement et un outil politique au service des modernisations « progressistes » en cours. On se garde donc d'un sujet secondaire qui prêterait le flanc aux attaques des défenseurs de la tradition islamique. Les propos sont favorables à un « islam progressiste » dont on attend encore la définition, non qu'elle ne puisse pas exister mais en refusant de l'élaborer on privilégie les stéréotypes et la stagnation au bénéfice des alliances politiques.

Toutefois les tensions persistent autour du projet de Code de la famille qui est devenu l'enjeu des luttes de clans. La réouverture du débat, sous contrôle de l'Etat, a lieu en avril 1973, grâce à la tenue d'un séminaire et à sa publication dans la presse. Le contexte est favorable à Boumediène qui a acquis par la nationalisation du pétrole une grande popularité. L'UNFA, des juristes, des représentants des affaires religieuses et le ministre de la Justice y participent. Les déléguées de l'UNFA sont, à cette époque, les représentantes d'une organisation totalement reprise en mains par Boumediène. Elles soutiennent dans ce débat les thèses du modernisme tandis que les juristes et le ministre de la Justice sont partisans du point de vue le plus rétrograde. Voici donc l'Algérie en plein effort de modernisation économique confrontée à nouveau au problème du statut de la femme. Les déléguées de l'UNFA réaffirment leur attachement à l'islam...

« ...bien que pour le moment nous soyons des musulmans ennuyés et bien soucieux devant la nécessité de concilier une évolution sociale galopante... et les impératifs coraniques concernant plus particulièrement la situation actuelle et future de la femme algérienne ». (*El Moudjahid*, 13 avril 1973.)

L'UNFA demande que les problèmes soient vus « sous l'angle du couple, de son harmonie, de sa stabilité ».

Elle exprime une « farouche opposition à la polygamie », étant donné l'impossibilité de la justice entre plusieurs épouses, le désir que la dot soit ramenée à 500 DA, des droits égaux en matière d'héritage, le droit au mariage mixte (qu'on veut interdire aux femmes exclusivement), le droit au divorce pour les femmes et le renoncement à la répudiation. Les juristes et le ministre de la Justice affichent les positions les plus défavorables aux femmes.

La participation d'étudiantes à partir de 1972 au volontariat de la Révolution agraire<sup>40</sup> donne l'occasion aux adversaires de Boumediène

de l'accuser de contrevenir aux normes islamiques aussi bien sur le rapport de la propriété que sur celui des mœurs. Le débat reprend donc dans le cadre du débat national très large que Boumediene engage sur un projet de texte fondant sa politique dont l'approbation massive lui donnerait une légitimité : la Charte Nationale, adoptée en 1976. Les femmes qui s'expriment, pour l'essentiel des étudiantes, des intellectuelles, demandent l'égalité juridique avec les hommes, leur participation égale à la vie politique et économique (égalité dans le travail, reconnaissance des compétences égales).

« Beaucoup de mentalités rétrogrades ne croient pas en la *sœur-camarade*. C'est donc une lutte amère que mène la femme... [dit une étudiante volontaire qui se plaint de ce que les femmes subissent sans rien dire les inégalités et ajoute...] « *Il faut éviter le féminisme* [souligné par nous]. Il n'y a pas de problèmes spécifiquement féminins. Certes les obligations qu'elle remplit à l'intérieur du foyer lui rendent la tâche lourde pour travailler. Ce qu'on demande c'est un allègement des structures » (sic). (Débat sur l'avant-projet de Charte nationale, 1976.)

Une autre reconnaît qu'il y avait, après 1962, des urgences à respecter et qu'il fallait donner du travail aux chefs de famille, mais maintenant les choses ont changé :

« On ne demandait pas de diplômes pendant la lutte armée (*i.e.* pas plus aux hommes qu'aux femmes). On demandait du courage, de la conscience politique révolutionnaire. Au lendemain de l'indépendance la lutte est devenue économique, ce qui a nécessité du savoir, des diplômes... C'est la nouvelle génération. A diplôme égal, salaire égal. Elle se voit aujourd'hui comme l'égale de l'homme. En théorie elle l'est, mais en pratique hélas non ! » (*idem*)

La revendication d'égalité des droits qui va marquer toute la période s'exprime donc ici avec un certain conformisme. On ne veut pas du « féminisme » qui signifie l'occidentalisation, la « lutte des sexes ». Cette dénégation est fréquente. Elle traduit les limites d'une revendication qui s'arrête au seuil de la vie domestique. Les rôles sont respectés même s'il y a référence au couple. Le travail ménager est un attribut de l'essence féminine. L'homme perdrait sa virilité en s'en occupant, même si la femme travaille au dehors. Aucune intervention ne remet en cause publiquement cette évidence, même si une revendication très vive se développe dans l'intimité des couples. Dans ce contexte idéologique où tout discours public loue le développement, le travail « productif », une intervenante qui revendique par ailleurs l'égalité des droits et vante la libération par le travail dit :



« ... jusqu'à présent le travail de la femme était considéré comme improductif et c'est vrai puisque c'était pour l'essentiel un travail ménager. » (*Alger-Républicain*, déjà cité, 16-3-1965.)

Tout se passe comme si on craignait une dévirilisation de l'homme qui reste protégé des rôles féminins, tout en acceptant une masculinisation de la femme qui entre dans la vie professionnelle. Ce qui peut lui être accordé si elle reste investie par ailleurs dans le travail domestique, lequel constitue pourtant un sérieux handicap sur le plan professionnel (comme le reconnaît l'intervenante citée plus haut) et permettra donc de la maintenir dans un rôle subalterne sur le plan professionnel et familial. Dominée au foyer et au travail... n'y a-t-il vraiment pas de problème spécifiquement féminin ?

Boumediene qui avait de l'Etat une conception autoritaire a imposé d'en haut une modernisation qui a entraîné des bouleversements importants. Mais il est finalement mort (1978) sans avoir fait adopter ce Code de la famille dont on n'a pas cessé de parler depuis qu'il est arrivé au pouvoir. Sans doute y a-t-il renoncé parce qu'il ne voulait pas que s'affrontent à son sujet partisans et adversaires de sa politique. Les groupes islamistes qui se développent dans les années soixante-dix et tous les courants conservateurs se retrouvent contre lui aussitôt que la question des femmes est posée. Personne dans le courant des années soixante-dix n'argumente contre eux sur la question des femmes et tout le monde cherche à composer.

Boumediene devait d'autant plus éviter ces affrontements qu'étant l'interprète légitime de l'islam moderniste, il se trouvait, du fait des problèmes soulevés par le Code de la famille, en but à des contradictions qu'il n'aurait pu surmonter qu'en brouillant les cartes du jeu politique : la logique de la modernisation entraînait des changements qui n'avaient pas des adversaires que dans le camp des conservateurs. Bien peu de progressistes pensaient remettre en cause les privilèges masculins, surtout pas ceux qu'ils possèdent dans le privé, qui compromettent pourtant l'exercice des droits que ces mêmes hommes prétendent voir exercer aux femmes dans la vie publique. Ne voit-on pas un journal ronéotypé d'opposition suggérer qu'on organise des transports spéciaux pour les femmes dans les entreprises afin qu'elles puissent rentrer plus vite le soir pour s'occuper de leur foyer ... et aller ensuite militer au syndicat ! Est-ce que le progrès pour les femmes est la rationalisation de leur exploitation et l'organisation de la triple journée ? La Charte Nationale (1976) rassure tout le monde : la femme travailleuse est avant tout une bonne épouse et l'Etat y veille :

« L'intégration de la femme algérienne dans les circuits de la production doit tenir compte des contraintes inhérentes au rôle de la mère de famille, et à celui de l'épouse dans la construction et la consolidation du foyer familial qui forme la cellule constitutive de la nation. Aussi l'Etat doit-il encour-

rager la femme à occuper le poste de travail qui corresponde à ses aptitudes et sa compétence ... ménager les adaptations nécessaires et faire en sorte que le travail de la femme soit un facteur de cohésion familiale et sociale. »

Les femmes sont donc au service de la nation en étant avant tout au service de la famille. Il n'y aurait ainsi pas de contradiction entre les modèles de *travailleuse et de militante* et le service de la famille. Cependant, de quelle famille parle-t-on ? D'une famille qui aura changé puisque la femme sort pour travailler, militer, d'une famille qui échappe à l'emprise des agnats mais où la prépondérance masculine demeure à travers l'inégalité entre époux, la consécration de la double journée, avec toutes les conséquences sociales et professionnelles qui s'en suivent pour les femmes.

Les femmes progressistes qui ont fait de la politique depuis l'indépendance ont adhéré dans leur majorité jusqu'alors à cette idéologie développementiste. En voulant trouver leur place dans le champ politique elles ont obéi à sa logique. Elles ont pris la parole et ont revendiqué en intériorisant le discours du pouvoir ou des groupes d'opposition qui adoptaient le même point de vue : le développement, le socialisme d'abord, les femmes ensuite dans le respect des traditions. Elles ont eu peur des « débordements » gauchistes, elles ont donc refusé le « féminisme » ; alors même qu'elles exprimaient des intérêts spécifiquement féminins elles se sont ingéniées à les présenter comme étant conformes à l'intérêt du pays. Le succès de la politique de Boumediène a provoqué un consensus mais aussi la passivité et le désintérêt vis-à-vis de la chose publique. La rente pétrolière a aidé à masquer les problèmes sociaux<sup>41</sup>. Malgré les tensions provoquées par les projets de Code de la famille, les femmes les plus concernées et les plus dynamiques vont rester durant les années soixante-dix soumises aux organisations politiques. Personne ne pense à une organisation autonome des femmes à une période où le féminisme européen, en France, en Italie, met cette question à l'ordre du jour.

Assia Djebar qui, dans le même temps, avait toutes les faveurs des féministes occidentales et dont les romans font une analyse très fine de la crise des relations entre hommes et femmes, de l'aspiration au couple et en même temps de son refus par la société, de sa condamnation à l'échec, s'est pour sa part totalement éloignée de la sphère politique. Elle n'y est jamais intervenue même pour témoigner d'une opinion dans les questions touchant les femmes et la famille.

Tout se passe comme si un discours sur le privé personnel (le couple) et/ou collectif (la famille) ne pouvait rencontrer un discours politique, comme si le discours politique s'interdisait de toucher au privé et de soulever des questions sur lui.

Comment ne pas noter que ce discours politique est, comme les textes politiques des années soixante, volontariste, parlant de la société telle que le pouvoir la veut, la rêve et non de la société réelle. Le modèle

de la femme *travailleuse-militante* est-il un mythe ? La création d'entreprises industrielles par l'achat de technologies de pointe ne développe pas l'emploi. La prise en mains autoritaire de la société civile, le contrôle et la répression de toute initiative qui ne soit pas le fait du pouvoir conduit à une dépolitisation, à l'absence de cadres dynamiques que Boumediene lui-même déplorera<sup>42</sup>. Il n'y a presque pas de femmes dans le FLN et elles sont aux ordres ; dans les oppositions, elles sont également peu nombreuses. L'accès même des femmes à l'exercice de leurs droits élémentaires de citoyennes est compromis : en 1970 on autorise les hommes de la famille à voter à la place des femmes qui ne sortent pas.

1978-1980/84

Un nouveau président de la République succède à Boumediene qui meurt en décembre 1978. Un nouveau projet de Code de la famille réapparaît en 1979.

C'est une période où les islamistes et les baathistes manifestent violemment dans les universités et s'en prennent aux gens de gauche et aux femmes pour leurs mœurs, leur costume.

Début 1980 un séminaire se tient à Alger à l'initiative des femmes travailleuses de la section syndicale de l'Institut des sciences politiques. Lui succèdent des Journées d'étude et de réflexion sur les femmes algériennes (3-4-5 et 6 mai 1980) qui se tiennent à Oran, au Centre de documentation des sciences humaines<sup>43</sup>. Y participent des femmes universitaires venant des principaux centres du pays. Le discours est nouveau, il contredit les idées reçues et s'appuie sur la *science* pour opposer au discours politique, créateur de mythes, le discours vrai sur la réalité : « Il nous a semblé nécessaire ... que les femmes fassent entendre elles-mêmes leur voix par une étude scientifique de leur situation réelle ».

La Préface des Actes de ces journées titre : « Faut-il faire la chasse aux mythes ? »

*Mythe de la libération des femmes par le travail professionnel* : « Les femmes au travail en 1966 étaient au nombre de 94 300, en 1977 elles sont 141 000 soit une augmentation de 50 %, celle de la population ».

Malgré l'industrialisation en cours, la scolarisation, la situation des femmes est restée la même. Seulement 4 % des femmes travaillent en dehors de leur foyer tandis que l'urbanisation est passée de 32 % en 1966 à 40 % en 1977. Les 4/5<sup>es</sup> des femmes qui « travaillent » sont en zone urbaine, ce qui les rend visibles. Les recensements ne font pas apparaître le travail des femmes rurales dont la production se situe essentiellement dans un cadre familial. Au mieux le travail hors du foyer, dit travail libérateur, se situe dans un avenir indéterminé. Faut-il abandonner à son sort 96 % de la population féminine ?



*Mythe du travail qui serait libérateur en soi* : les femmes sont cantonnées pour la plupart dans des tâches dévalorisées. Au mieux c'est la double journée,

« ...il faudrait que le travail professionnel féminin, quel qu'il soit, soit assorti d'un partage des tâches domestiques ; sinon, même aidées par une infrastructure de crèches et de services divers qui n'existe actuellement pratiquement pas, les femmes n'échapperont pas à la double journée de travail, on irait plutôt vers un nouvel esclavage ».

*Mythe des femmes citoyennes à part entière* : l'exercice de leurs droits élémentaires, comme le vote, leur est finalement dénié puisqu'il est à leur place exercé par les hommes de la famille. Les hommes s'opposent fermement et massivement aux sorties des femmes en dehors du champ familial et refusent même à leurs femmes la fréquentation de l'officielle UNFA.

« Les femmes ne sortent pas ; elles sont empêchées de se réunir car la société ne conçoit pas cela. Les échanges entre femmes apparaissent comme néfastes. »

*Mythe de l'unité idéale du groupe* : la femme voit sa condition se réduire à la pudeur, au mariage jeune, endogame de préférence :

« On reste entre soi, replié sur soi, rien ne transpire au dehors des contradictions possibles au sein de la cellule familiale. Celles-ci couvent pourtant, dues souvent à l'inégalité entre les sexes ; les femmes ou les jeunes filles, lorsqu'elles en ont la rare occasion les expriment violemment. »

Le mythe de l'unanimité nationale est forgé sur ce modèle mais n'empêche pas les contradictions réelles d'exister. Concernant les rapports des hommes et des femmes il faudrait substituer aux rapports d'autorité qui s'exercent au préjudice des femmes « des relations qui s'appuient ... sur l'égalité dans la complémentarité des époux ».

Dans ces conditions le mythe de la démocratie devient pour les femmes une espérance positive de liberté d'associations de femmes qui s'entraident, se rencontrent, discutent, de leur condition (qui est un problème politique), du pays, des quartiers, des villages, etc. C'est l'espoir formulé enfin d'une société où le point de vue des femmes se conjuguerait avec celui des hommes.

C'est subitement une parole elle-même libérée des tabous qui s'exprime. Pour le moment elle est émise dans un centre universitaire dont les publications restent confidentielles si on pense que même les intellectuels ne peuvent se les procurer dans les librairies des grandes

viles, qu'aucune publicité n'est faite à leur parution. Comment sortir de cet enfermement ?

En décembre 1981 paraît un journal ronéotypé, *Isis, la lessive des mots*, qui veut donner un prolongement à ces journées. Il est édité par le même centre et l'essentiel de son contenu est consacré à l'analyse critique du futur Code de la famille. Il vivra, avec des parutions irrégulières, environ trois ans.

Au début de la même année, l'Etat tente d'imposer aux femmes, pour leur sortie du territoire, une autorisation du père ou du mari. C'est une mobilisation immédiate de femmes. La question de l'autonomie de leur organisation se pose. Parlant de la naissance du Comité indépendant des femmes, Rabia Abdelkrim Chikh écrit :

« Pour nous, femmes algériennes, c'est le 5 février 1981 qui porte cette trace (i.e. d'une rupture avec le passé) car pour la première fois depuis l'indépendance du pays, des femmes se sont donné une structure politique indépendante et non clan-destine <sup>44</sup>... »

Cette protestation est le fruit de mois de tension et de réflexion. Elle débouche sur une mobilisation active et finalement publique contre le Code de la famille : délégations et dépôt de pétitions à l'UNFA qui baisse les bras et manifestation devant l'Assemblée nationale, officiellement saisie du Projet (28-10 et 16-11-1981).

Environ 300 femmes sont mobilisées à Alger. C'est un acte politique important qui brave l'interdit général de manifester et montre l'existence d'une volonté féminine de devenir sujets politiques et non objets dont on discute. Des hommes qui assistaient en spectateurs disaient : « Regardez, les femmes osent et nous, nous n'osons pas ! ». D'autres, très rares, qui voulaient participer se sont faits refouler par la police qui leur a fait observer : « C'est une manifestation de femmes ! » pensant ainsi éviter tout sérieux politique à l'événement et prévenir tout débordement.

La majorité des participantes étaient des intellectuelles (cadres, enseignantes, diplômées) qui avaient été étudiantes dans les années 60-70 et avaient milité à l'université. Les revendications se sont résumées, face à l'urgence provoquée par la décision d'adopter le Code, à une exigence de droits égaux avec les hommes. Que veulent les femmes ? « C'est la notion d'être humain à part entière qu'elles réclament <sup>45</sup>. »

Elles veulent empêcher l'Etat de fixer dans la loi l'inégalité juridique entre les sexes. Elles aspirent à une juridiction qui soit neutre, sans différence entre les citoyens, hommes et femmes, une égalité entre êtres humains. Logiquement une telle législation suppose une laïcisation du droit et de la politique qui laisse aux individus, libérés de l'autorité du groupe familial, la possibilité d'adhérer à la morale de leur choix, à la religion qui leur convient, et de se marier avec qui ils ont choisi. Tout ceci devient une affaire purement privée. Cette lutte collective de femmes pour l'émancipation remet en question les fondements religieux de la loi

dans cette société, la valeur symbolique de la famille sur laquelle elle s'appuie. Elle a pour finalité de faire entrer les femmes en tant qu'individus dans la vie publique.

« La lutte est l'unique moyen de prendre notre véritable place dans la société. »

« Nous voulons être des femmes évoluées, vivre en fonction de notre siècle, ce qui ne signifie pas nécessairement copier les femmes occidentales, nous voulons avoir le droit de vivre comme l'homme et non être son esclave. »

D'où cette demande d'égalité dans le travail, de promotion égale à compétence égale, de « lois civiles » qui consacrent et légitiment les femmes qui existent hors de la sphère domestique.

Les étudiantes se mobilisèrent peu. L'université des années quatre-vingt est dépolitisée, ou du moins un autre militantisme s'y pratique avec le développement des islamistes. Et on comprend qu'avec la faible participation sociale et politique proposée aux femmes leur carrière reste le mariage.

On a beaucoup parlé de la participation des *moudjahidate*. Elle avait surtout un poids symbolique car elle contredisait concrètement le discours officiel sur le fait que la participation à la guerre avait valu aux femmes des droits.

Mais il y a peu de femmes des milieux les plus défavorisés et une certaine indifférence devant cette agitation. La protestation, pour spectaculaire qu'elle ait été, ne s'est pas ancrée dans la société.

Le président Chadli renvoie le Projet pour amendements à la base, c'est-à-dire à la bureaucratie du FLN. Était-ce un succès du mouvement ? Le texte est finalement voté par l'Assemblée Nationale en 1984 à peine modifié. Il maintient la polygamie, le droit de répudiation (sous une forme voilée), l'inégalité est consacrée. L'épouse est la seule à avoir des devoirs envers sa belle-famille, elle garde donc son statut d'étrangère amenée dans la famille du mari pour perpétuer la descendance.

L'adoption du Code se fait sans protestations. Il est vrai qu'on avait arrêté quelques jours avant plusieurs femmes connues pour leur activisme dans le mouvement sous le prétexte d'autres affaires, dites d'atteinte à la sûreté intérieure de l'Etat.

L'autonomie souhaitée par certaines ne s'était pas imposée comme une nécessité pour toutes et les groupes d'opposition sont largement intervenus pour faire pression sur les femmes qu'ils tenaient sous tutelle.

Le fait que ce mouvement ait été pour l'essentiel constitué de femmes diplômées, de 30-40 ans, ayant milité à l'université dans les années soixante sur la base d'idéologies laïques, marxisantes, explique peut-être en même temps leur lutte, la forme qu'elle a prise et son isolement. Parmi les femmes qui travaillent, elles sont peut-être privilégiées, comme l'Etat l'a dit pour les isoler, mais ce sont elles (aussi minoritaires qu'elles soient par rapport aux femmes vouées à des tâches subalternes) qui



ressentent comme une injustice inacceptable la contradiction entre leur féminité dévalorisante et leur compétence. Le recensement de 1977 montrait, par exemple, qu'à poste égal, il fallait qu'une femme ait quatre fois plus de qualification qu'un homme. Il est notoire qu'elles ne peuvent jouir de l'appartenance de fonction auquel leur donne droit un poste, appartenant toujours attribué à un homme, que leur autorité arrive difficilement à s'imposer dans le milieu professionnel. Dans un emploi subalterne, les femmes sont, si on peut dire « à leur place ». Beaucoup de femmes de ménage employées dans les sociétés nationales sont utilisées à titre privé par leur chef de service au nettoyage de sa villa, de la villa de ses frères, de sa mère et n'ont pas d'autre issue que la soumission. Elles n'ont aucune autre compétence que celle donnée par le travail domestique et apparaissent comme des *femmes*, taillables et corvéables à merci. Faut-il s'étonner qu'une des revendications principales des femmes occupant les emplois les moins qualifiés soit, devant le harcèlement sexuel, l'exigence de respect (de la part des supérieurs et des travailleurs). Mais les émancipées subissent un autre genre de discrimination : favorisées par le diplôme, elles sont confrontées quotidiennement avec le fait que celui-ci n'ouvre pas les portes de l'égalité : abstraitement elles sont des hommes (on le leur dit souvent !), concrètement elles restent envers et contre tout des *femmes*.

Le travail fait entrer les femmes dans un processus d'évolution qui accentue les contradictions entre les sexes. Vanté par l'Etat dans son idéologie du développement, il est censé justifier la sortie du foyer pour le service du pays. En fait, les femmes sont constamment perçues dans le monde du travail comme en infraction avec la règle de la distinction des sexes et de la séparation des espaces. Elles sont là où elles ne devraient pas être. Le « mais vous êtes un homme ! » dit à une femme diplômée, exerçant un emploi plus ou moins prestigieux est un compliment... C'est aussi une manière de lui dire qu'elle est là où elle ne devrait pas être, qu'on ne reconnaît plus les hommes des femmes. Ainsi, moins une femme peut être reconnue comme *femme* dans le travail ou dans l'espace public en général, plus elle inquiète les hommes, plus elle-même expérimente l'injustice qu'elle subit comme être sexué. Ramenée sans cesse à son être naturel, elle souhaite être reconnue comme *être humain*, neutre.

« ... la situation de la femme est devenue tellement insoutenable qu'elle pose le problème du droit à la simple considération que peut exiger n'importe quel être humain ! <sup>46</sup> »

Le travail rompt avec la règle coranique légitimant la domination des femmes par leur entretien. L'apport du salaire remet en cause la hiérarchie entre les sexes, les représentations de l'autorité et de l'honneur. Accepté comme une nécessité économique qui ne peut s'avouer comme telle car elle est honteuse (sortir pour « faire de l'argent » c'est se prostituer), ou loué par les progressistes comme moyen de libération, le travail des

femmes met toujours mal à l'aise<sup>47</sup>. Afin de se protéger de toutes les transgressions qu'il entraîne, il déclenche chez les hommes une surenchère d'autorité, voire d'agressivité compensatrice, il entraîne moins un accroissement des droits de la femme qu'une multiplication de ses devoirs. De plus elle se sent culpabilisée comme mère et épouse. Parlant de cette culpabilisation et des effets pathologiques, qu'elle entraîne, Houria Sahli (psychiatre) souligne la difficulté existentielle qui est liée aussi bien à l'acceptation du conformisme (qui aliène) qu'à son refus (qui marginalise) :

« Nous sommes toutes des équilibristes sur la corde raide qui sépare la conformité de la marginalité ; or nous ne voulons ni l'une ni l'autre et nous sommes épuisées de la tension que crée la corde raide<sup>48</sup>. »

Tout se passe comme si la femme qui travaille, surtout si son métier lui donne du prestige ou de l'autorité, possède un savoir qui lui laisse espérer exister avec un certain poids dans la société, était contrainte à nier elle-même son propre travail et les effets positifs qu'elle peut en attendre. Si elle a déjà beaucoup de mal à se faire valoir dans la sphère professionnelle, elle ne tire aucun prestige social de sa compétence et de sa valeur professionnelle (par contre elle peut en tirer une valeur marchande, exiger une dot importante). En dehors de son travail, dans ses relations avec les hommes elle reste une femme, la femme, la fille d'untel. La non-mixité n'en est pas ébranlée. Si les espaces ne sont pas séparés les conversations le restent, il en est de spécifiques aux hommes par nature (la politique par exemple) et pour lesquelles une femme ne peut, par nature, avoir aucune compétence. C'est un véritable effet de déréalisation de l'existence sociale de la femme instruite.

« Dans le cas du travail féminin, outre qu'il est en règle générale supposé provisoire et annexe par rapport à ce qu'est la « vraie vie » et la personnalité de la femme, on prescrit qu'il lui faudra s'effectuer de manière à ne mettre nullement en question les rôles spécifiquement assignés à celle-ci (d'épouse, de mère, de maîtresse de maison) et plus encore les valeurs d'« honneur » du groupe dont elle est dépositaire. En somme, avec généralement l'accord des intéressées elles-mêmes c'est une stratégie de « déréalisation » maximale de l'activité suspecte qu'on s'efforce de déployer, l'idéal étant que l'entourage de la travailleuse ne s'aperçoive pas qu'elle exerce une profession, ne sente aucune différence entre elle et la femme au foyer<sup>49</sup>. »

Le problème fondamental que rencontre le changement de statut de la femme est son caractère transgressif, de violation des règles sacrées de l'honneur transposées dans la société islamique en règles religieuses. La transgression est d'autant plus forte que la femme exerce une profession prestigieuse. L'autorité dont elle menace de s'investir la trans-

forme en homme. C'est donc elle qui subit le plus grand effort de déréalisation. Face à cette transgression, c'est la société tout entière qui est devant la nécessité de recomposer ses règles de vie, de faire du nouveau avec l'ancien, de redéfinir les codes de différenciation entre les sexes sans lesquels il n'y a plus de société mais un mélange de pur et d'impur (*fitna*).

Le 8 mars 1984 paraît le premier numéro d'une revue, *Présence de femmes*, qui regroupe en partie les participantes des journées d'Oran et dont les objectifs, très modérés, sont essentiellement de faire reconnaître la conquête des espaces publics par les femmes. En dehors de cet objectif, la revue se défend d'avoir une ligne et laisse s'exprimer des opinions diverses et contradictoires pensant éviter tous les écueils jugés dangereux. Elle semble en retrait par rapport aux positions exprimées à Oran en 1980, peu revendicative même par rapport au Code de la famille qui a été adopté. C'est la Ligue des droits de l'homme, proche de la Présidence, qui revendique aujourd'hui des amendements à ce Code (en particulier l'attribution du logement à la femme et aux enfants lorsque le mari obtient le divorce. Jusqu'à présent il est en effet automatiquement attribué au mari) et la Ligue (non reconnue) qui affirme : « Il faut régler les problèmes de fond tels que la torture et la condition de la femme » (août 1988).

La modernisation profite peu aux femmes. Elle s'est traduite par un abandon des campagnes et par une urbanisation sauvage dont les effets sont aggravés par la croissance démographique. Le taux d'occupation par pièce, à Alger, dans les quartiers populaires, atteint 7/8 personnes. A quoi s'ajoutent les pénuries alimentaires et les coupures d'eau. Il n'y a pas de distractions qui leur soit accessible en ville et toutes les formes de la sociabilité traditionnelle sont perturbées. Reste la fenêtre ouverte sur le rêve, la télévision et la polarisation des intérêts sur le mariage qui reste l'événement le plus investi par l'imaginaire féminin car il est la finalité de l'existence individuelle et collective. Marier les jeunes est un devoir religieux pour les aînés. Le célibat, pour les hommes et les femmes, ne peut être qu'un échec. Relativement acceptable, au moins un temps, pour l'homme, pour la jeune fille il est le signe d'une faute déshonorant sa famille. On n'imagine pas à quel point « la vieille fille » est méprisée. La virginité des filles reste donc un enjeu considérable entre les familles. Tout le monde rit d'une pratique pourtant très répandue dans tous les milieux depuis longtemps : celle du certificat de virginité délivré par un médecin. Traditionnellement l'honneur imposait que les familles se fassent confiance au moment de la demande en mariage : elles se connaissaient et le respect mutuel servait de garantie. La preuve du sang était donnée le soir des noces surtout pour les autres, les invités. Aujourd'hui la famille de la jeune fille doit fréquemment fournir un certificat médical à sa future belle-famille et comme on doute aussi de



l'honnêteté du médecin, qu'on peut toujours acheter, on exige souvent plusieurs certificats de plusieurs médecins. Le romancier A. Benhadouga a raillé cette pratique dans son roman *La Fin d'hier*<sup>50</sup>. La perte du sens de l'honneur, le développement des valeurs liées à l'argent, privilégient une morale du paraître et un attrait extraordinaire pour la consommation. Dans l'urbain, l'anonymat s'est développé et la méfiance : l'individu non contrôlé par le groupe porte en lui une menace de tromperie. Une demande de droits individuels (telle que celle qui émane des femmes) ne peut venir que de couches sociales qui possèdent un autre ethos exigeant le respect, non en vertu d'une appartenance collective mais du fait qu'on l'accorde à la personne humaine en général. Les hommes de ces couches sociales sont sans doute plus portés d'ailleurs à se comporter selon cette règle entre eux : l'amitié virile, le respect qu'on se doit « entre hommes » prédisposent à se regarder comme des égaux, non à considérer les femmes comme dignes de relations de réciprocité. D'où leur cri : « nous voulons être considérées comme des êtres humains ! ».

On voit que cette revendication ne peut pas être satisfaite sans remettre en cause les valeurs qui réglaient les rapports entre les hommes et les femmes dans la famille et dans la société. Mais ces valeurs sont elles-mêmes déjà en crise du fait de processus de changement qui ont commencé pendant la période coloniale et se sont précipités depuis l'indépendance. Les revendications des femmes ne sont qu'un des symptômes de cette crise, le signe d'une inadéquation des valeurs à la réalité. Cette famille qu'on présente comme une structure hors du temps, qu'en reste-t-il aujourd'hui ? Elle subsiste sous la forme d'un ensemble de parents reliés entre eux par des rapports de solidarité, bien souvent sentis comme « utiles », « obligatoires », donc n'allant plus de soi. Ce qui faisait la force des liens traditionnels c'était de ne pas être ressentis comme une contrainte.

La cohabitation ne peut être prise comme critère de permanence de l'ancienne famille. En effet il existe bien encore, à la campagne, des maisons où depuis plusieurs générations vivent sous un même toit, sous l'autorité d'un vieux père, fils, brus, enfants réunis. C'est de plus en plus rare. Déjà l'émigration avait eu des effets destructeurs en partie compensés par une stricte discipline : stratégies matrimoniales contrôlées, payes envoyées par les émigrés. Mais la mise en place de l'appareil d'Etat après 1962, la création de pôles industriels, le développement des villes, ont créé des emplois ailleurs, l'attrait de la ville et de la France pour les jeunes les ont éloignés. Bien peu vivent encore « ensemble » à la campagne et les anciens se désespèrent. Si bien que la ville a développé une cohabitation forcée ; plusieurs générations cohabitent dans d'étroits appartements sans l'avoir choisi, souhaitant une séparation impossible. Les hommes ne rentrent que pour dormir, les femmes restent, regardent la télévision. Vivre en couple est une aspiration partagée par la plupart des jeunes mais peu arrivent à la réaliser. La fréquentation des jeunes filles, en dehors des relations familiales, est quasi impossible et la drague de l'inconnue obsessionnelle.

Cependant, même quand il n'y a plus cohabitation, une représentation très valorisée de la solidarité des parents demeure. La séparation est compensée par de fréquentes visites où le calcul, l'intérêt sont souvent présents. On déploie des trésors d'astuce pour retrouver le parent bien placé qui vous « débloquera » l'appartement, la voiture ou l'emploi qu'une bureaucratie qui ne connaît souvent que le piston refuse d'octroyer. On cultive donc la parenté pratique, la parenté officielle ne se réunissant que pour les grandes occasions, mariages, circoncisions, voyages à La Mecque. C'est au sein de ces ensembles qu'existent des familles nucléaires constamment reliées aux autres par des obligations diverses. L'autorité se répartit au sein d'une hiérarchie masculine, s'appuyant sur une hiérarchie féminine au service des agnats ; ce qui n'empêche pas les femmes, surtout lorsqu'elles acquièrent avec l'âge plus d'autorité, de faire valoir les intérêts de leur propre famille. Bien qu'altérés, les liens familiaux ont encore une solidité tenace, car ils sont utiles à toutes les classes sociales.

« Le fait marquant, pour la grande masse des paysans et des ouvriers, est que leurs conditions d'existence conservent aux liens de parenté leur caractère d'utilité : elles font de la cohésion sociale un instrument et une garantie, comme possibilité de cumuler une main-d'œuvre ou de cumuler le plus grand nombre de salaires, et au pire un espoir : celui d'avoir au moins, par le roulement des embauches, la possibilité de maintenir un membre du groupe sur le marché du travail. Le fait marquant est que chez les notables et les privilégiés, les liens familiaux sont encore constamment mis à contribution dans tous les échanges de services imaginables (on se donne des cours, on se signale des postes, on se soutient en affaires...). Leur situation fait toujours de la cohésion familiale un instrument et une garantie de premier ordre dans l'accumulation de ressources économiques et sociales. Et puis, c'est un fait aussi, que la parenté sert à se loger ou à se faire héberger <sup>51</sup>. »

Rares sont les groupes familiaux qui ont pu conserver intactes leurs structures lignagères étant donné la rupture de l'indivision (rendue possible par les lois de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle), la dispersion de la terre, et enfin la Révolution agraire. Se sont maintenus ceux qui ont pu reconvertir ces liens dans le cadre des intérêts économiques nouveaux.

Cependant ces liens, qui sont (de préférence) endogames, aussi perturbés soient-ils, restent l'association idéale à laquelle l'imaginaire continue de se référer. Plus ils sont endogames plus ils sont contraignants. On veut s'en défaire et les garder tout en même temps. Ils entretiennent la nostalgie « du vieil abri protecteur et sécurisant » (M. Boucebc) qu'on a perdu, d'un monde sans conflit. On entend dire souvent par des anciens : « Avant, nous étions une famille unie », ce qui signifie qu'aujourd'hui chacun est dispersé et vit pour soi, ne pense à l'autre que s'il est

dans le besoin car avoir des parents est nécessaire à la reproduction sociale. Les rapports de parenté s'entretiennent donc moins selon les règles de l'honneur que par calcul. « Si tu n'as pas de parents tu ne peux même pas dépenser ton argent »... En effet les pénuries qui se multiplient exigent des relations pour accéder aux biens de consommation. Si bien que dans le même temps où l'individualisme se développe (par le salariat, par l'accroissement considérable du « trafic », l'argent circule en abondance), le besoin des liens de parenté ne disparaît pas. On perçoit les parents comme une nécessité économique, comme une sécurité affective... et comme un poids !

Le caractère sécurisant des liens de parenté était si fort qu'il excluait l'angoisse. La prégnance du Moi collectif, fondé sur l'autorité des hommes, soudait la communauté familiale. Aujourd'hui cette adhésion spontanée a disparu : c'est un fait générateur d'angoisse et les conséquences pathologiques (que rencontre le psychiatre, cf. M. Boucebc) et sociales (alcoolisme, délinquance) sont multiples.

Les femmes vivent aussi ces contradictions. L'aspiration à choisir son conjoint et à rejeter l'autorité des anciens, l'intervention permanente des mères et belles-mères est patente. On souhaite la conjugalité. Elle est dans le meilleur des cas, si on a un logement à soi, très difficile à vivre. Les affrontements entre mari et femme sont fréquents étant donné l'inégalité entre les sexes qui se reproduit forcément dans le couple animé au départ des meilleurs sentiments. De plus la jeune femme doit compter avec les femmes de sa belle-famille (mères, sœurs du mari) dont l'autorité sur le fils-frère reste considérable. Car un jeune homme qui se marie est moins l'époux d'une femme que le fils de sa mère, le frère de ses sœurs, un membre de sa propre famille à laquelle il ne cesse d'appartenir et à laquelle il doit, par son épouse, donner des enfants. Du moins c'était ainsi : lorsque l'épouse entrait dans une famille, elle vivait avec les femmes et devait s'en faire accepter. Elle ne rencontrait le mari, seul, que la nuit, en dehors de quoi tout tête-à-tête ou bavardage étaient condamnables. Aujourd'hui en raison de la dispersion dans des habitats séparés, une vie de couple est fréquente dans les milieux aisés et les couches moyennes. Ce tête-à-tête entre mari et femme crée une situation nouvelle qui pour être désirée est difficilement heureuse. Personne n'est satisfait car aucun des deux modèles (ancien et nouveau) ne fonctionne. Comme dans ce récit, sans doute autobiographique, publié dans *Présence de femmes* en 1984 :

« Il (le mari) avait des principes : les enfants d'abord, les grands-parents ensuite par devoir et dévotion, nous deux après... Ils (le couple) avaient acheté une voiture pour les sorties du vendredi : le bonjour rituel à la belle-mère et au beau-père et les visites aux sœurs mariées au bled. A chaque événement S... était convoqué par ses parents pour qu'il les emmène : après tout ils avaient fait de lui un homme instruit qui gagne bien sa vie ; il faut bien qu'il soit reconnaissant ; déjà cette femme



qui le leur avait pris et qui vivait seule, sans eux, dans cette grande maison. Ils n'admettaient pas. »

Il s'agit d'une jeune universitaire qui travaille. La tradition cherche à recycler la modernité à son profit, sans y parvenir vraiment : les liens se maintiennent grâce à la frustration et à la culpabilisation du couple. Ce qu'on reproche aux épouses de mariages mixtes, le refus de la belle-famille parce que dit-on « elles ignorent les traditions », est de plus en plus le fait des jeunes Algériennes elles-mêmes ; du moins elles souhaiteraient y échapper car toute épouse « moderne » se voit opposer une très grande résistance à l'isolement : « Elle veut garder son mari pour elle » dit-on. L'épouse commet un rapt si elle cherche à individualiser sa relation conjugale. La mère est frustrée dans son prestige puisque le rapport au fils la consacrait socialement dans sa vieillesse, les sœurs le sont aussi car, pour tyrannique que soit le frère il est le seul homme avec lequel existe une communication affective privilégiée. Les agnats eux-mêmes sont dépossédés de l'autorité qu'ils exercent sur les jeunes.

La formation d'un couple qui cherche à conquérir son autonomie suscite des affrontements perpétuels entre femmes, consanguines et alliées, dont l'homme est l'enjeu. Les visites fréquentes et l'intervention « légitime » dans ce qui semble le privé du couple empêche que se constitue une intimité à deux et la rend conflictuelle par rapport à la famille, donc impossible.

L'idéal de la société, disions-nous, reste l'endogamie, le mariage avec la cousine paternelle, ou au plus proche possible. Cependant c'est comme si la parenté de l'épouse était malgré tout une fracture de « l'entre-soi ». Toute épouse est considérée comme une étrangère qui ne s'intègre que par la maternité des fils. La modernité accentue la menace d'étrangeté de l'épouse puisque être moderne c'est épouser une fille qu'on a choisie. Son exigence d'indépendance en fait une ennemie puisqu'elle dévalorise toutes les consanguines du mari. Analysant un mythe dogon, Françoise Héritier y relève le même type d'opposition : « Deux femmes, l'épouse, la sœur : deux attitudes ressenties comme diamétralement opposées... l'égoïsme de l'épouse étrangère, l'altruisme de la sœur consanguine <sup>52</sup> ». La sexualité se trouve donc coupée de l'affectivité. Elle reste impure et cette impureté ne s'oublie que dans l'union licite mise au service de la reproduction biologique à travers une relation sexuelle impersonnelle. Le couple nie de fait cette impureté et impose à la société le lien sexuel et affectif comme fondement du mariage qui devient l'union de deux personnes. Le pouvoir des mères et sœurs sur les épouses-étrangères s'efface comme s'efface l'entre-soi au bénéfice d'un extérieur dont on s'est toujours défendu.

Levi-Strauss (après Mauss) rappelle l'agressivité potentielle présente dans toute alliance (mariage/guerre) et la frustration qu'impose l'obligation de produire du social en renonçant à la mère et à la sœur, le regret de « la douceur éternellement niée à l'homme social d'un monde où l'on pourrait vivre entre soi ». On pare au danger en faisant en sorte

que la relation d'alliance soit affectivement la plus pauvre possible, en empêchant la conjugalité. La règle, pour prendre *a contrario* le texte cité d'Assia Djebar est que « Mon père ne parle pas à ma mère ». En effet, un homme qui montre son attachement à sa femme, qui prend des loisirs avec elle, se plaît en sa compagnie, lui porte publiquement intérêt, même avec pudeur, n'est pas un homme mais une espèce d'homosexuel « passif », pourtant atteinte à la *redjla* (virilité). Un homme doit garder ses distances.

C'est sur l'hostilité entretenue vis-à-vis des épouses que se fonde une misogynie générale, partagée par les femmes, chacune d'entre elles étant en même temps, sœur, mère, épouse. L'idéal de l'entre-soi endogame suscite une opposition entre les femmes qui les met en concurrence entre elles et en contradiction avec elles-mêmes. On veut l'ancien et le nouveau, le couple pour soi sans toujours l'admettre pour son frère, on veut la rupture avec la famille du mari, rarement avec la sienne.

Le changement de statut de la femme, son émancipation, induit chez les hommes une sorte d'angoisse de castration, de rapports inversés (les hommes deviennent des femmes et vice versa), de plus il entraîne la crainte d'une exogamie généralisée qui serait la dissolution du groupe des parents. Tous les discours sur les mariages mixtes disent peut-être, plus que le souci patriotique et religieux, la crainte de l'étranger et de la perte du contrôle des femmes. Les femmes elles-mêmes ne peuvent vouloir sortir de l'entre-soi communautaire que si l'extérieur leur paraît moins inquiétant. Pour le moment, la famille traditionnelle leur a donné des compensations qu'elles sont en train de perdre (pouvoirs sur les fils, les maris) sans que le monde actuel leur propose autre chose. En effet

« le pouvoir patriarcal s'appuyant sur une pyramide de pouvoirs subséquents et adjacents, il s'y esquisse une carrière féminine domestique susceptible d'alimenter des aspirations et d'apaiser des rébellions. Plus tard, belle-mère ou veuve, les femmes opprimées règneront à leur tour. Ce *turn-over* du pouvoir, propice aux manipulations casse la solidarité féminine.<sup>53</sup> »

Lorsque cette structure se défait, les femmes sont devant la nécessité, ou l'impossibilité de reconvertir radicalement leurs intérêts, les relations qu'elles ont entre elles et avec les hommes.

La famille était le lieu du pouvoir féminin, pouvoir sur les jeunes femmes, les domestiques, elle était une unité économique. Ceci disparaît et beaucoup de femmes s'accrochent, l'âge venant, au seul pouvoir qui leur reste, celui qu'elles exercent sur le fils, qui est d'ordre affectif. En effet, ce pouvoir des femmes sur les hommes est essentiellement lié à des structures affectives qui se mettent en place dans les premières années de la vie. C'est donc un pouvoir sur l'inconscient que les représentations modernistes, acquises plus tard, parviennent mal à transformer, sinon pas du tout. Cette asynchronie structurelle engendre une distorsion entre le discours intellectuel et l'affectivité. Elle est génératrice d'angoisse

car elle fait constamment sentir l'impuissance vis-à-vis du monde réel et l'incapacité à coller aux modèles étrangers dont l'histoire est différente et qui semblent en même temps désirables et inadéquats.

La vie de couple se développe dans une situation de crise du mariage et de la famille. Le nombre des divorces s'accroît ainsi que celui des mères célibataires, des abandons d'enfants, voire des infanticides. Devant cette situation, l'anxiété de la société est extrême et suscite des réactions misogynes très agressives aussi bien de la part de femmes que d'hommes qui, soit nient les faits dont on leur parle, soit se laissent aller à des fantasmes répressifs violents. Les Pouvoirs Publics refusent de communiquer des statistiques de ce qu'ils appellent « des maux sociaux ». Mais l'hebdomadaire *Algérie-Actualité* fait état de 6 000 enfants abandonnés en 1969, de 6 700 en 1970

« sans compter celles (les mères) qui avortent, celles qui confient leurs enfants à des nourrices, celles (en nombre infime) qui les gardent. Enfin celles qui les suppriment, commente M. Boucebcî. Le nombre des infanticides est en effet impressionnant : 664 entre 1965 et 1971, près d'une centaine par an. Ce chiffre est probablement en deçà du chiffre réel. Contrairement à ce qui est observé dans les pays développés où la majorité des auteurs d'infanticides sont des malades mentales, en Algérie il s'agit presque exclusivement de femmes veuves, divorcées ou célibataires pour lesquelles le crime n'a été motivé que par la crainte de perdre leur statut social. »

L'acculturation massive et brutale par son incohérence (à la télévision le discours islamique se juxtapose avec les productions américaines ou égyptiennes et leurs drames familiaux de petits-bourgeois occidentalisés) entraîne un désarroi que la famille elle-même ébranlée ne peut endiguer.

L'Etat, par son discours sur l'authenticité et la répression des femmes, qu'il pratique lui-même ou encourage à pratiquer, cherche à répondre à l'angoisse de la société, à remplacer une autorité masculine de plus en plus dévalorisée et défaillante : le développement de la délinquance juvénile et de la criminalité dans les villes en sont des preuves, ainsi que celui de l'alcoolisme et de la consommation de drogues traditionnelles (haschich) et de psychotropes, de même que les comportements qui relèvent de la psychiatrie (jusqu'aux suicides dont le nombre croît). Mais il n'est pas exclu que l'Etat autoritaire et répressif, qui n'a jamais accepté que s'exprime une diversité d'opinions, une contestation autre que celle qu'il orchestre lui-même (cf. la discussion de l'Avant-Projet de Charte Nationale en 1976), cherche aussi en marginalisant les femmes contestataires à préserver l'ordre et à prévenir toute contestation populaire qu'il sait d'avance ne pas pouvoir satisfaire. Car les femmes ont montré par leur participation à la guerre et par leurs interventions spontanées entre 1962 et 1965 qu'elles constituaient une force potentielle dont il fallait se méfier... ou réveiller à bon escient.



Le féminisme des années 1970-1980 a été une manifestation d'intellectuelles. Or l'Etat ne peut concevoir les intellectuels autrement que subordonnés à lui, mettant en forme son discours. Une rébellion de femmes, cherchant à le prendre à sa propre logique d'Etat modernisateur, n'est pas acceptable : elle l'obligerait à repenser d'abord le statut de l'intellectuel puis à renoncer « aux mœurs » dont le soutien garantit sa légitimité : l'Etat est garant de l'islam et de la loi. Il rassure les hommes ébranlés dans leur pouvoir tandis que les valeurs fondées sur l'honneur, le nom, l'appartenance à la communauté ont cédé la place aux valeurs de l'argent, à l'anonymat et à l'individu isolé : « L'Etat anonyme est alors partout pour lui signifier que la loi c'est le père mais que le vrai père c'est maintenant l'Etat<sup>54</sup> ». L'Etat a donc tout intérêt à contrôler les femmes puisque, comme l'écrit Balandier « il n'y a de pouvoir que par les femmes et sur les femmes » (*Le Détour*).

Les revendications féministes ont été une lutte pour l'émancipation. Le fait qu'elles se soient déroulées à la fin des années soixante-dix, début quatre-vingt et qu'elles soient de ce fait à peu près contemporaines du féminisme européen, leur a valu en France beaucoup de sympathie et d'incompréhension en même temps. En effet, cette revendication de droits ressemblait à celle qui s'est déroulée en Egypte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, elle émanait de milieux semblables. Ceci ne doit pas nous étonner car le type de colonisation qui a régné au Maghreb, l'état de la société algérienne dépourvue d'intellectuels modernes jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, où les premières femmes intellectuelles n'émergeront qu'après l'indépendance, ne permettaient pas plus tôt ce type de revendication.

Paradoxalement, le décalage était plus grand avec les féministes occidentales contemporaines. Celles-ci ont mis au centre de leur lutte la dénonciation de l'émancipationisme et la promotion de l'identité féminine, une différence valorisée. Cette identité doit s'affirmer dans le social et dans le politique, induire de nouvelles pratiques (pour les hommes et les femmes), une autre manière de faire de la politique, de concevoir les luttes syndicales. Cette identité féminine refuse de se laisser refouler dans la sphère domestique analysée comme lieu de production d'un certain type de différence sexuelle, dont l'effet est l'infériorisation de la femme, sa dévalorisation et son exclusion de la vie politique... à moins qu'elle n'accepte les valeurs masculines : ce qu'ont fait les émancipées, dit le nouveau féminisme. D'où la remise en cause d'une lutte qui se limiterait à demander des droits, l'égalité avec l'homme et la conquête de normes prétendument universelles, neutres. Une réflexion importante sur ces problèmes s'est développée en Italie, en France. Elle semble ignorée en Algérie (si ce n'est dans les journées d'Oran en 1980 quelques traces de ces idées sur le travail domestique, l'espoir effleuré d'un monde masculin/féminin).

C'est pour trouver les moyens de faire valoir cette identité que les féministes européennes ont décidé de pratiquer le *séparatisme* (organisations, réunions, discussions séparées des hommes dans des sociétés

où existait la mixité), que s'est affirmée la *sororité* ou solidarité des femmes entre elles. Une critique radicale de la famille et du patriarcat (cf. le groupe Demau à Milan<sup>55</sup>) a donné matière à écrits théoriques, de même qu'ont été pensées et critiquées les relations des femmes avec les partis politiques, en Italie spécialement avec la gauche et le PCI<sup>56</sup>.

Rien de tel n'existe en Algérie et on peut dire sans crainte de se tromper que si ces théories et pratiques ont été connues, elles n'y sont pas devenues matières à penser ni à pratiquer. L'obstacle majeur ne paraît pas le manque d'information mais être plutôt d'ordre anthropologique : la famille en crise reste sacrée. Il est aussi d'ordre politique : les oppositions, outre le fait qu'elles sont dirigées par des intellectuels qui sont porteurs de ces mêmes valeurs en crise, des mêmes tabous, des mêmes conflits, maintiennent d'une façon dogmatique, à partir d'un marxisme très économiste l'idée que l'oppression des femmes a les mêmes racines que l'oppression et l'exploitation des travailleurs<sup>57</sup>. Pour le moment il n'existe rien qui rappelle ce que les femmes du PCI ont élaboré sous le nom de « double militance ». En Algérie, les féministes et la gauche, quelles que soient les différences politiques qui les traversent, se sont uni(e)s sur la base d'une demande d'égalité de droits.

La crise de la relation entre hommes et femmes, le couple, la crise de la famille, les aspects intimes de l'oppression des femmes ont été décrits depuis longtemps par la littérature masculine de langue française (depuis l'indépendance par des écrivains de langue arabe) et d'un point de vue féminin par Assia Djebar. L'audience qu'elle a à l'étranger, la traduction de ses romans en ont fait, en Europe, l'incarnation du féminisme algérien. Ce monde féminin qu'elle analyse, à la fois conservateur et moderniste, traduit bien les mutations, les angoisses, les limites de la modernisation. Du féminisme européen, elle a retenu le débat sur l'écriture féminine : par le dévoilement du non-dit, du harem, l'exaltation des grands-mères privées de parole, qui constitue une transgression pour tout écrivain, elle rejoint cependant un certain discours du pouvoir sur les femmes gardiennes des traditions<sup>58</sup>. C'est une affirmation de permanence dans le changement qui exprime les tensions du présent où les femmes se voudraient légitimes héritières des aïeules muettes et enfermées, en même temps qu'épouses comblées dans leur sensualité, leur affectivité, sans rupture, sans le choc de la dénonciation du privé qu'a opéré le féminisme occidental (le privé aussi est politique, disait-on).

Autre thème retenu aussi par Assia Djebar : celui de la sororité, de la « solidarité des sacrifiées », qui lui paraît acquise, sans qu'une lutte féministe soit nécessaire.

L'écriture romanesque permet de laisser en suspens la question du « que faire ? », c'est-à-dire du rapport concret existant entre le privé et le politique. La question posée par la relation homme/femme dans le couple paraît se résoudre en un problème psychologique opposant la femme, dont la dynamique spontanée va dans le sens de l'éveil et du progrès, à l'homme qui, non moins spontanément, s'accroche dans le

privé à l'ancien. L'avenir d'une communauté musulmane moderne serait dans le « nouveau harem, celui des solidarités<sup>59</sup> ». Ici, le point de vue masculin est renversé : ce sont les hommes qui sont à moderniser, ce qui signifie alors qu'ils doivent se libérer de l'attachement maternel et de l'immaturité psychologique qui en découle. En effet, le seul couple toléré est celui de la mère et du fils. Il reste, à l'âge adulte, le modèle de la relation entre un homme et une femme, rendant impossible tout rapport de réciprocité et de reconnaissance mutuelle à l'intérieur du couple.

Pour le moment le féminisme algérien marque le pas, peut-être pour longtemps dans la mesure où la question des femmes est au carrefour de problèmes complexes qui concernent l'ensemble de la société. Le fait de poser publiquement cette question, c'est faire des rapports entre hommes et femmes dans le privé une question politique, et entraîner une limitation de l'autorité masculine, à supposer que l'Etat inscrive finalement dans le droit cette égalité entre les sexes que les féministes réclament. Cette démarche est inséparable du réexamen de la légitimité des liens entre le politique, le social et le religieux : la « prééminence » des hommes sur les femmes est une affirmation coranique sur laquelle s'est édifiée toute une juridiction touchant au témoignage, à l'héritage, et une éthique de la vie quotidienne qui rappelle constamment qu'un homme n'est pas égal à une femme mais en vaut deux.

« L'insistance mise sur ce point par la tradition islamique conduit à penser qu'il s'agit là d'un des aspects essentiels de la culture... Ce soutien apporté par l'islam à la virilité constitue certainement un obstacle de taille à la laïcisation progressive de la société envisagée par certains<sup>60</sup>. »

Dans la mesure où ce sont des intellectuel(le)s qui ont lancé le débat, et il y a des chances pour qu'il en soit encore ainsi à l'avenir, selon le rapport qu'ils entretiendront avec l'Etat, les termes de ce débat changeront : jusqu'à présent l'Etat a voulu les intellectuels dans sa dépendance, il les a chargés de mettre en forme son discours. Réussiront-ils à conquérir leur autonomie et à élaborer un projet de société ? La conquête de cette autonomie ne peut être le fait des seuls intellectuels. En effet une réflexion sur le statut de la femme suppose une dynamique démocratique, qu'on n'accepte pas comme allant de soi des modèles d'individuation imposés par l'Etat et le parti unique, ou qu'on croie y échapper par la dépolitisation. Faute d'une telle dynamique qui permettrait d'énoncer des interdits et de dire le changement, il y a toute chance pour que les deux sexes continuent à s'affronter, étant donné la crise des valeurs actuelle : une ogresse fantasmatique devant un homme qui se sent menacé de castration.



NOTES

1. Cf. Anouar Abdel-Malek, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, t. 2, *Les Essais*, Paris, Le Seuil, 1965, « Introduction à la pensée arabe contemporaine. »

2. L'Association des oulemas musulmans algériens est fondée à Alger le 5 mai 1931. « L'idée initiale d'une association de lettrés musulmans est due à Ben Badis et remonte à 1924 » (Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie, de 1925 à 1940*, Mouton, 1967).

3. Cf. Ch.R. Ageron, *Les Musulmans algériens et la France (1871-1919)*, Livre V, Paris, PUF, 1968, ch. XXXVII, « L'opinion publique musulmane et le mouvement Jeune Algérien de 1900 à 1914. »

4. Après la grande révolte paysanne de 1870 une série de décrets, les décrets Warnier, vont rendre possible la division de la terre qui faisait jusqu'alors l'objet d'une propriété indivise.

5. CH.R. Ageron, déjà cité, écrit à ce propos : « Il va de soi qu'un enseignement donné ainsi à un seul sexe risquait d'être totalement frappé de stérilité. Comment parler de progrès lorsque l'écolier sortant de l'école se plongeait dans un milieu familial façonné par sa mère, lorsqu'un jeune évolué devait épouser une femme-enfant analphabète et superstitieuse. Il n'appartient pas à l'historien de juger des raisons bonnes ou mauvaises des musulmans, il ne peut que remarquer que sur ce point du moins les musulmans et les colons conservateurs d'Algérie furent toujours d'accord, et il doit dire que la société musulmane algérienne en refusant de laisser instruire ses filles retarda seulement sa nécessaire évolution et son émancipation » (t. 2, p. 960).

6. Abdelkader Djeghloul, « La formation des intellectuels algériens modernes » (1880-1930) in *Lettrés, intellectuels et militants en Algérie (1880-1950)* (O.P.U.A., Alger, 1988).

7. Sur cette période et l'évolution du nationalisme voir Mohammed Harbi, *Le FLN, Mirage et réalité*, Ed. Jeune Afrique, 1980, ch. 1 et 2.

8. Mahfoud Boucebc, *Psychiatrie, société et développement (Algérie)*, Alger, SNED, 1978, p. 143.

9. Cf. in A. Abdel-Malek déjà cité, textes de Mohamed Abduh sur la Renaissance islamique.

10. Cf. Ferhat Abbas, *Le jeune Algérien*, première édition, 1931 (rééd. Garnier, 1981, avec une nouvelle préface). Ferhat Abbas, avant de se consacrer uniquement à la politique, était pharmacien à Sétif.

11. *La Voix des humbles* paraît de 1922 à 1939 ; sur les instituteurs indigènes cf. Fanny Colonna, *Instituteurs algériens (1883-1939)*, Alger, O.P.U.A., 1975. La volonté de « fabriquer des citoyens » vient de ce que les indigènes avaient le statut de sujets, c'est-à-dire étaient exclus de la plénitude des droits politiques accordés à un citoyen : ils étaient sujets français sans avoir la nationalité française qu'ils ne pouvaient obtenir que moyennant un certain nombre de conditions, dont le renoncement au statut personnel musulman, ce qui était perçu comme une rupture avec la communauté.

12. C. Faci, *Mémoires d'un instituteur algérien d'origine indigène*, supplément à *La Voix des humbles*, 1931. S. Faci était le fondateur de la revue.

13. Sur ce mouvement, cf. Ch.R. Ageron et F. Abbas, déjà cités.

14. Cf. Ali Merad, déjà cité, p. 48, note 3 et Gilbert Meynier, « Le nationalisme algérien en 1914 », in *Pluriel débat*, n° 5, 1976.

15. Mouloud Feraoun, *L'Anniversaire*, Le Seuil, 1972, p. 112-117.

16. Assia Djebar, *L'Amour, la fantasia*, J.C. Lattès, 1985, « Mon père écrit à ma mère », p. 46.

17. Cf. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Mouton, 1972, ch. I, « Le sens de l'honneur ».

18. Cf. note 11.

19. Les médersas d'Etat formaient les cadi, interprètes et autres personnels de la justice musulmane, les instituteurs de langue arabe, les muftis, immams et divers agents

du culte musulman. Il y avait trois médersas officielles : Alger, Oran, Constantine. Un ancien élève de la medersa d'Alger a beaucoup écrit sur l'émancipation de la femme, Ahmed Sefta (cf. « Connaissance du monde féminin et de la famille en Algérie », essai de synthèse documentaire 1947-67 ; bibliographie établie par Jean Déjeux, *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, vol. 5, n° 4, déc. 1968).

20. Ali Merad, *op. cit.* p. 326

21. Cf. Fanny Colonna, *op. cit.*

22. *Les Mémoires de Messali Hadj*, préface de Ben Bella, J.C. Lattès, 1982, p. 152.

23. Hocine Aït Ahmed, *Mémoires d'un combattant*, Sylvie Messinger, 1983.

24. Cf. par exemple Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en islam*, P.U.F., 1975.

25. Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, NRF, 1984, et *Le Souci de soi*, NRF, 1984.

26. Fatima Mernissi, *Sexe, idéologie, islam*, Ed. Tierce, 1983, ch. 6, « Le mari et l'épouse ».

27. Ali Merad, *op. cit.*, p. 331.

28. Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques, fondé en 1947.

29. Cf. Djamilia Amrane, « La femme algérienne et la guerre de libération nationale (1954-1962) », in *Actes des journées d'étude et de réflexion sur les femmes algériennes*, 3-4-5-6 mai 1980 (*Cahiers du C.D.S.H.*, Oran, 1980, n° 3) ; et M. Harbi et C. Dufrancatel, « Les femmes dans la révolution algérienne », *Les révoltes logiques*, n° 11, hiver 1979-1980.

30. Jean Déjeux, *Femmes d'Algérie, légendes, traditions, histoire, littérature*, La Boîte à documents, 1987, 2<sup>e</sup> partie, « Par la parole et par l'épée ». Monique Gadant, « Les femmes, la famille et la nationalité algérienne », *Peuples méditerranéens*, n° 15, avril-mai 1981.

31. Monique Gadant, *Islam et nationalisme en Algérie*, d'après « El Moudjahid », organe central du FLN de 1956 à 1962, L'Harmattan, 1988, pp. 53 à 56.

32. Cf. la réponse du FLN à une modification des règles du mariage et du divorce par la France, portant ainsi atteinte à la tradition islamique, *El Moudjahid*, n° 45 (6-7-1959), cité in M. Gadant, *Islam et nationalisme*, *op. cit.*, p. 55.

33. Cf. la revue *Présence de femmes*, n° 1, préface, 1984, Alger, OPUA.

34. Cf. M. Harbi et C. Dufrancatel, déjà cité.

35. *Idem.*

36. Cf. Monique Gadant, « Boumediene, le discours de l'Etat », *Pétrole et société, Peuples méditerranéens*, n° 26, janvier-mars 1984.

37. Fadila M'Rabet, *Les Algériennes*, Maspero, 1967, p. 220.

38. Les femmes dans le monde arabe, *Soual*, n° 4, novembre 1983, préface de M. Harbi.

39. En 1966 le Parti communiste algérien prend le nom de Parti de l'avant-garde socialiste (P.A.G.S.).

40. L'Union des étudiants algériens ayant été dissoute, après arrestation de ses responsables, en 1971, Boumediene crée une Union de la jeunesse algérienne dans laquelle rentrent les étudiants progressistes dont beaucoup sont entraînés par la politique de soutien du PAGS à Boumediene. Ces étudiants vont dans les campagnes expliquer aux paysans la Révolution agraire dont le décret a été promu en 1971.

41. Monique Gadant, « Boumediene, le discours de l'Etat », déjà cité et dans le même numéro Fatima Bentaleb, « La rente dans la société et la culture en Algérie ».

42. Monique Gadant, *id.*

43. *Actes des journées d'étude et de réflexion sur les femmes algériennes*, déjà cité, préface d'Hélène Vandeveld, « Faut-il faire la chasse aux mythes ? ». Hélène Vandeveld est l'auteur de *Femmes algériennes, à travers la condition féminine dans le Constantinois depuis l'indépendance*, O.P.U.A., 1980.

44. Rabia Abdelkrim Chick, « Une seule question : être autonomes ou pas ? », in *Soual*, déjà cité.

45. *Soual*, déjà cité, documents.

46. Souad Khodja, « Les femmes musulmanes algériennes et le développement », in *Le Maghreb musulman en 1979*, sous la direction de Christiane Souriau, éditions du CNRS, 1981.

47. Dahbia Arous, « L'honneur et l'argent des femmes », dans cette même livraison de *Peuples méditerranéens*.

48. Houria Sahli, « Ou'est-ce que la marginalité pour une femme dans notre société : un mal ou une alternative obligée à sa libération ? », in *Actes des journées d'études...*, *op. cit.*

49. Carmel Camilleri, « Transferts de représentations et besoins », *Fin du national ?*, *Peuples méditerranéens*, n° 35-36, avril-sept. 1986., p. 104.
50. Monique Gadant, « Révolution agraire en Algérie : littérature et politique », *Peuples méditerranéens*, n° 7, avril-juin 1979.
51. Jean-Dominique (Malik) von Allmen, « Mariage et famille, l'évolution des structures familiales en Algérie », doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, sous la direction de P. Bourdieu, EHESS, 1983.
52. Françoise Héritier, « Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes », in *L'Africaine*, sexes et signes, *Les Cahiers du GRIF*, n° 29, automne 1984.
53. C. Dauphin, A. Farge, G. Fraisse, C. Klapish-Zuber, R.M. Lagrave, M. Perrot, P. Pézerat, Y. Ripa, P. Schmitt-Pantel, D. Voldman, « Culture et pouvoir des femmes ; essai d'historiographie », *Annales E.S.C.*, mars-avril 1986, n° 2. Cet article est le résultat d'une recherche interdisciplinaire menée depuis plusieurs années sur les problématiques du masculin/féminin dans un séminaire qui s'est tenu au Centre de recherches historiques.
54. M. Boucebci, *op. cit.*, ch. 10, « La société algérienne et la mère célibataire », p. 138.
55. Le premier document du féminisme italien date du 1<sup>er</sup> décembre 1966 et s'intitule *Manifeste du Groupe DEMAU*, (initiales de Démystification de l'Autoritarisme Patriarcal).
56. La revue italienne *Memoria*, revue d'histoire des femmes, a publié deux numéros bilans, *Donne insieme, I gruppi degli anni ottanta*, n° 13 et *Il movimento femminista negli anni 70*, n° 19- 20, 1987. On peut consulter aussi un autre bilan fait par la Librairie des femmes de Milan, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg et Seller, Milan, 1987.
57. Assia Djebar, « Le point de vue d'une femme algérienne sur la condition de la femme au 20<sup>e</sup> siècle », *Le Courrier de l'UNESCO*, août-sept. 1975.
58. Spécial 8 mars 1987, *Révolution socialiste*, revue éditée par le PAGS, ronéotypée, 35 p.
59. Monique Gadant, « La permission de dire « je ». Réflexions sur l'écriture féminine à propos du roman d'Assia Djebar, *L'Amour, la fantasia* », (J.C. Lattès, 1985) ; article à paraître dans les *Actes du colloque sur l'écriture féminine* (colloque tenu à Palerme en juillet 1988), Palerme, éditions La Luna, 1989.
60. G. Grandguillaume, « Père subverti, langage interdit », *Le langage pris dans les mots*, *Peuples méditerranéens*, n° 33, oct.-déc. 1985.





## **ABSTRACTS - RESUMES**

### **«To Be a Militant of One's Self»**

#### **Pima MADAMI interviewed by Monique GADANT**

Pima Madami, one of the leaders of the Milan Women's Coordination (CGIL), comments on the current relationship between feminism and labor unions in Italy. Although feminism has imposed a definition of women's identity that emphasizes sexual differences, this definition has not been applied at the workplace. Italian unions have let debate about this develop, but have not sought to effect changes. Nor have women fought hard enough to bring about changes in the way unions respond to feminism. Hence there is a determination to be a «militant of one's self», to define a work policy for women. P. Madami discusses the changes under way at the end of this century, given women's increasing demand for jobs and the vanishing housewife.

### **The Unionization of Women in Tunisia**

#### **Dorrah MAHFOUDH**

Social strife has developed in Tunisia during the last ten years, and women have been increasingly involved. Since 1975, they have been joining unions: with a maximum in textiles (50% of members) and a minimum in agriculture (3%). However the labor federation (UGTT) has limited women to roles as rank-and-file militants; and women are still the victims of sexist prejudices and the prisoners of the dominant social model that assigns priority to their role at home rather than in the world of work. Their capacity for protest is lessened because the poorest women are not attracted by the unions, particularly when not belonging

to a union is itself a means of obtaining job security. A specifically feminist current in the labor union movement has not yet taken shape.

### **Honor and Women's Money**

#### **Dahbia ABROUS**

Opposite the logic of honor (*nif* and *horma*) which governs relations between the sexes in Algeria, women's paid work outside the household involves a continual relationship of subversion/neutralization. Three discourses (of women, men and adolescents in the last year of secondary school) about this work are shaped by two constants: on the one hand, sexual identity is a matter of continual interrogation («A man is a man»; «To be a man and a woman at the same time»; etc.); and on the other hand, there is an almost obsessional reference to the code of honor (concealment of the economic dimension of work; work as prostitution; etc.).

### **Document: An Iranian Debate**

A letter from scholars at the University of Tehran protests excluding women from the admissions examination at the University of Meched's Faculty of Agronomy. The argument is based on the equal rights that the Islamic constitution grants to practising Moslem women; women's participation is necessary for Iran to attain independence. The University Crusade at the University of Meched replied that equal rights between men and women should not be confused with identical rights; and sexual differences are explained in terms of physiology and biology. Those, men as well as women, who support the equal rights ideology have been influenced by the West and imperialism, which seeks to destroy cultural differences; they have been imbued with an «imported, atheistic culture».

### **The Allegory of Womanhood: Grieving a Civilization and Changing Identity in *Le fils du pauvre* by M. Feraoun**

#### **Naget KHADDA**

In M. Feraoun's *Le fils du pauvre* (1950), a woman, though not in the central role, is the character who serves as the metaphor for the society's social and symbolic changes. This character is constructed not upon idealistic (subliming or derogatory) values but as a key element in a code of representation. As an allegory of grief and catastrophe, she is at the height of the extraterritoriality experienced by the losers and represents, with humor and discretion, the collision of time and of images.



**«Chi in casa di sgiò Babbà...»: Traditional Corsican Wailers, or the Panygyric of the Patrilineage**

**Ghjermana de ZERBI**

Although the tradition of funeral mourning has recently ceased in Corsica, it is still alive in people's memories. In the presence of the corpse, women improvised praiseworthy lamentations wherein, beyond ritual stereotypes, they passionately expressed varied feelings.

According to an island proverb, «Water flows but blood clots.» In effect, women are mainly devoted to their patrilineages. In this very Mediterranean society, they acquire power and dignity as they grow older, but by adopting the values of the male order that makes them inferior; they achieve a recognized status by singing the praises of a misogynous patriarchal morale.

**Femmes et vendettas**

**Mona ABAZA**

Cet article raconte l'histoire d'une vendetta dans un village du delta du Nil. Contrairement à la vision conventionnelle qui dépeint les femmes comme de simples enjeux des vendettas, cet article décrit le rôle actif de femmes qui déclenchent de tels combats. La « force traditionnelle » qu'elles conservent encore pourrait contribuer à faire en sorte que leur participation soit décisive dans l'établissement des règles du jeu. Elles pourraient aussi être trahies par les hommes qui peuvent faire usage d'autres mécanismes d'autorité du fait de leur accès à des formes d'autorité émanant de l'Etat.

**Demand and Pleasure**

**Roberta SHAPIRO**

In contemporary Greek society, marriage practices are arranged on the basis of masculine rivalry for the control of dowries. This analysis of a short story and of interviews with women from various social categories helps us understand how, in a context of urbanization and of rising expectations, the father's «pleasure» and the fiancé's «demand» are signifiers of two ways of being integrated into urban life. Paradoxically, owing to the father's delegation of power to his daughter, the latter is the winner in this masculine confrontation: she is the owner of a dowry consisting of real estate and the warrant of its rational use.

**Young Women Immigrants and Mixed Marriage: Salvation or Perdition?**

**Jocelyne STREIFF-FENART**

For about a decade, the number of French-Algerian marriages has been increasing, notably between Algerian women and Frenchmen. Despite this, immigrant Algerian families still consider such mixed marriages to be socially and religiously wrong. These marriages often lead to family ruptures.

**Zohra: a case of Social Disequilibrium**

**Najib EL BERNOUSSI**

Interviews with Zohra and members of her family shed light on the existential problems experienced by a family of Tunisian immigrants in France. Given the dominant society's values, conflict broke out about Zohra's integration and her claims to a sexual freedom that contradicted her family's norms. During psychiatric internment, there was the encounter with a scholarly, medical discourse about the «psychopathology of transplantation». In a previous article (n° 31-32, 1985), El Bernoussi raised the theoretical question illustrated through these interviews: «Everything happens as though the psychiatric discourse about immigrants, as the pronouncement of the law, took position on the place of its own utterance, and only on this place, the forbidding any attempt to challenge its underpinnings. Given this impasse, an epistemological debate is necessary.»

**The «Whims» of Pregnancy: Between Official and Folk Medicine in Umbria**

**Cristina PAPA**

The use of sophisticated diagnostic methods during pregnancy, as well as the hospitalization and medicalization of childbirth, are now widespread in rural as well as urban areas of Umbria, Italy. However not all traditional practices and beliefs related to the existence of the foetus and its health have disappeared. Their functions, to which the technical and cognitive frames of reference of official medicine cannot be applied, consist in socially expressing personal relations and feelings.

**The Ray among Women: Between the Alchemy of Pain and a Spleen without Ideals, Fragments of Hedonic Discourse**

**Marie VIROLLE-SOUBES**

After a sociological examination of the world of the women who sing *ray*, a look at their songs, illustrated with excerpts, reveals the forms of this existential lamentation, the expression of moral suffering and a hedonic counterdiscourse about free love and the joy of drinking together. The *sixat* songs provide a contrasting image of women as being lucid but hopeless, egalitarian but dominated, the provocative bearers of an ideology of personal freedom without any coherent project of social change.

**The Woman, the Emigrant and the Writing of North African Novels, or the Triple Productivity of What is Foreign**

**Charles BONN**

The playsome desire underlying literature is based on a dynamics of dissimilarity, which serves as the grounds of the reader's interest and pleasure. In the North African context, this dynamics is illustrated, somewhat too graphically, through the radical difference of foreign women. Gradually, this dissimilarity is found even within the field of the identical, in the «inside/outside» relationship represented by women and emigrants. Whereas the lack of power against discourses based on the identical prevents the emigrant from becoming the driving force of the dynamics in novels. The woman, owing to the rupture she causes as a literary character of the story, creates greater literary tension because she comes from within the field of the identical. This position of being foreign is the same as that held by North African novels in French; and it underlies this genre's dynamic relationship with surrounding cultural discourses.

**The Hajar Myth**

**Yamina FEKKAR**

Hajar was the mother of Ismail, Abraham's first son, from whom the Arabs descend. She represents the Islamic Arab world's feminine archetype. The symbolic interpretation of the events of her life indicates that, in the name of tradition, the archaic thought of ancient patriarchy restrained the open-mindedness of innovative Islam with regard to the status of women in Arab societies.



**Femmes palestiniennes: triple fardeau, combat singulier**

**Rosemary SAYIGH**

Comme d'autres mouvements nationaux du Tiers-Monde, la lutte nationale palestinienne comporte depuis le début un nombre important de femmes. Cet article envisage les liens entre mouvement national et mouvement des femmes dans le cas palestinien, et les formes à travers lesquelles un féminisme latent s'est exprimé et a été réprimé à différentes périodes de l'histoire. Après avoir vu rapidement la période antérieure à 1948, l'article examine les idéologies en développement et les structures à travers lesquelles le mouvement de résistance, postérieur à 1947, mobilise les femmes. Puis il considère l'impact qu'a cette mobilisation sur la « sphère familiale » — sur la praxis familiale et le rôle domestique des femmes. De cette étude (limitée au Liban et aux territoires occupés), il ressort que le mouvement de résistance a permis l'émergence d'une zone intermédiaire entre le « public » et le « domestique », où partis et familles s'interpénètrent et où les femmes peuvent se mouvoir et agir avec l'approbation sociale. Le fait qu'il y ait dans ce contexte des tentatives pour définir les questions concernant les femmes et pour agir en ce domaine montre qu'on s'achemine vers une nouvelle étape dans l'équation nationalisme/féminisme.

**Too Archaic or Too Modern? Greek Women and the Encounter with Westernization during the Years just after Independence**

**Eleni VARIKAS**

Deep changes in the social status of Greek women in urban areas during the years just after Independence are described. Accelerated urbanization and the generalization of market relationships have radically changed the social contents of the sexual division of labor so as both to make womens' work invisible and to proclaim women to be unproductive parasites. In the context of economic and political dependency and of the sudden Westernization of social and cultural activities, traditional values about the relationship between the sexes are one of the few matters of national cohesion; they provide a palliative for wounded national pride and an alibi for resisting the invasion of «Western morals».

**Nationalism and Mores: Algerian Women and Their Rights**

**Monique GADANT**

«To take science and technology from the West but to keep our mores» has been the position of Algerian nationalism since the 1930s. Changing the family and women's status was criticized as a sign of

Westernization, whereas the national identity, founded on Arabic Islamism, has claimed to be incarnated in «woman» as the warrant of authenticity and guardian of traditions. In its efforts to control modernization by keeping women on the side of permanence and tradition and adapting to economic and social transformations, the State has imposed models of the woman militant and worker who remains, above all, a mother and wife. This subordination to the family confers nationality on women while depriving them of citizenship, an ambiguity that has been enacted in the legal code. The historical phases since the 1920s of the modernization of the family are analyzed, as are also the difficulties of Algerian feminism in a society undergoing crisis — a society where the family is a refuge and the State partly founds its legitimacy on the relegation of women out of the political sphere. Algerian feminism has principally demanded equal rights.





# Peuples Méditerranéens

MEDITERRANEAN PEOPLES

## SOMMAIRES

### N° 33 - Octobre-Décembre 1985. LE LANGAGE PRIS DANS LES MOTS

*Liminaire. Le langage et les mots.* Pierre Fedida : *La résonance atonale. Sur la condition de langage de l'analyste.* Jacques Hassoun : *Le minoritaire et les mots du pouvoir. Langage et société.* Franck Mermier : *Patronyme et hiérarchie sociale à Sanaa (Yémen).* Catherine Miller : *Les enjeux de l'arabisation au Sud-Soudan.* Samia Naïm Sanbar : *Contact d'usages et stratégies de communication - Beyrouth.* Bassam Sourati : *Langage de l'Etat et réalité politique au Liban.* Dalila Morsly : *La langue nationale en Algérie. Pouvoir des mots, pouvoir par les mots.* Zohra Siagh : *Effets de l'insécurité linguistique et rhétorique en situation plurilingue.* Abdallah Bounfour : *Le sacre de l'illettré.* Mohammed Asilem : *Comment dire ou la langue « Igaws » au Maroc. Langage et famille.* Chérifa Amara : *Dépossession de père.* Noria Allami : *Une voix voilée.* Zhor Ben Chemsî : *La langue maternelle à l'épreuve du dehors pour des enfants maghrébins.* Antoine de Rancourt : *Danger de parole, défaut de parole.* Fethi Ben Slama : *L'énigme du concept de sexe dans la langue arabe.* Gilbert Grandguillaume : *Père subverti, langage interdit. Résumés - Abstracts.*

### N° 34 - Janv.-Mars 1986. CULTURES POPULAIRES

Clara Gallini : *La somnambule merveilleuse. Réflexions sur la culture populaire.* Daniel Vidal : *Œuvre du pauvre et temps de l'équivoque dans le jansénisme convulsionnaire du XVIII<sup>e</sup> siècle.* Mohamed Hocine Benkheira : *Jouir du rite : remarques sur l'islam populaire urbain dans l'Algérie indépendante.* Moncef Gouga : *Les communautés ibadites au Maghreb : réflexions sur leurs rapports au pouvoir, à la sexualité et à la mort.* Sami Alrabaa : *Arbitration discourse in folk-urban Egypt.* Mohamed Dernouny : *Aspects de la culture et de l'islam du Maghreb médiéval. Le cas de l'hérésie bergwata.* Malek Chebel : *Mythologies maghrébines contemporaines.* Djafar Attari : *Transformations de la religiosité populaire iranienne.* Biancamaria Scarcia Amoretti : *La ville de l'imam comme modèle : un phénomène historique ou contemporain ?* Zouhaïer Dhaouadi : *Femmes dans les zaouia-s : la fête des exclus.*

### N° 35-36 - Avril-Sept. 1986. FIN DU NATIONAL ?

I. *Approches théoriques* - Yann Moulier-Boutang : *Du double visage de la catégorie de transnational.* Laënnec Hurbon : *La production des dictatures dans le Tiers-Monde.* Hele Beji : *La métamorphose nationale : de l'indépendance à l'aliénation.* André Corten : *Solvabilité politique et demande alimentaire, fonctions étatiques nationales et transnationales.*

René Gallissot : *Transnationalisation et renforcement de l'ordre étatique*. Nourredine Abdi : *Transnational occidental et transnational technobureaucratique*. Abol Hassan Bani-Sadr : *Avec les multinationales, l'indépendance économique a-t-elle perdu son sens ?* Serge Latouche : *Les déboires du Nouvel ordre économique international et la transnationalité économique*.

II. *Dimensions* - Carmel Camilleri : *Transferts de représentations et besoins*. Mustapha Nasraoui : *Le modèle transnational de la modernité et l'évolution des besoins en milieu ouvrier tunisien*. Ahmed Henni : *Transnationalisation de la rationalité et totalité électronique*. Michel Oriol : *Le transnational est-il concevable comme volonté et comme représentation ?* Nirou Eftekhari : *La transnationalisation des processus financiers à partir de la politique monétaire et financière américaine*. Maurizio Catani : *Le transnational et les migrations*. Christiane Veauvy : *Paysans et transnationalisation de la culture en France*. Mohamed Hocine Benkheira : *De la musique avant toute chose*. Christine Fauré : *Les droits de l'homme, le transnational et la question des femmes*. Martine Paoli-Elzingre : *Femmes, nature, progrès. Cosmos, société, individu réunis dans l'ordre mécaniste*. Khalil Zamiti : *La condition féminine et l'irruption du transnational dans l'étatique : le désir, l'islam et l'Occident*.

III. *Etudes de cas* - Tahmouresse Rhorrane-Nejade : *L'Iran et le transnational*. Khalil Zamiti : *Médiation étatique en transnational et notion d'arbitraire en sociologie*. René Gallissot : *La transnationalisation à l'œuvre sous le modèle de l'Etat-national*. Yildiz Sertel : *La mondialisation de l'économie, l'Etat-nation et la recherche d'une stratégie alternative*. Jean Piel : *Dépassement transnational de l'Etat-nation ou permanence d'infra-nationalités cosmopolites. Le cas des pays andins*. Wanda Dressler-Holohan et Michel Giraud : *La permanence du national. A propos des sociétés antillaises et corse*. Dany Bebel-Gisler : *« Passé inachevé de l'esclavage », Etat français, transnational et lutte de libération nationale en Guadeloupe*. Paul Vieille : *Du transnational au politique-monde ?*

#### N° 37 - Oct.-Déc. 1986. VILLES TOURMENTÉES

Henri Lefebvre, Catherine Regulier : *Essai de rythmanalyse des villes méditerranéennes*. Guy Leonard : *La diffusion de la couleur. Casablanca-Maroc*. Jean-Charles Depaule : *Pourquoi les fenêtres ? Les pratiques de l'ouvert et du clos au Caire*. Jade Tabet : *Beyrouth et la guerre urbaine : la ville et le vide*. Roger Naba'a : *De l'utilité de certaines rumeurs en temps de guerre*. Adieu Beyrouth. Charles Bonn : *L'ubiquité citadine, espace de l'énonciation du roman maghrébin*. Monique Gadant : *Alexandrie, le voyage de l'Occident. D'après « Le Quatuor d'Alexandrie », de Lawrence Durell*. Traki Zannad : *Les Berbères de Chinini*. Guy Leonard : *Deux places historiques. Casablanca, capitale économique du Maroc*. Michel Peraldi : *Marseille : couleurs de crise*. Paul Vieille : *L'urbain et le mal de modernité*. Burhan Ghalioun : *L'urbain en Méditerranée*.

#### N° 38-39 - Janv.-Juin 1987. CORSE. L'ILE PARADOXE

I. *Le passé du présent* - Fernand Ettorel : *Peuple, nationalité, nation : pour une réévaluation de l'histoire de la Corse*. François de Lanfranchi : *L'héritage des Corsi. De la préhistoire à l'histoire*. Jean Jehasse : *Etat et région corse durant l'Antiquité*. Pierre Rossi : *Drame féodal en Corse*. Jean-Marie Arrighi : *Le clan. Renouveau et permanence*. Francis Pomponi : *L'impiego comme relation des élites corses à l'Etat*.

II. *A la recherche d'un sens* - Gérard Lenclud : *Clanisme, Etat et société : à propos d'un ouvrage de J. Gil*. Claude Olivesi : *Corse : une redéfinition de l'articulation à l'Etat*. Anne Codaccioni-Meistersheim : *La Corse, l'en-vie, la mort*. Dominique Bosseur Salini, Marie-Jeanne Nicoli, Francesca Lantieri : *L'île, figure-paradoxe*. Nicolas Secondi, Jean-Pierre Santoni : *La question du père : éléments clés pour une « analyse » du problème corse*. Jacques Thiers : *Idéologie diglossique et production de sens*. Jacques Fusina : *La question de la nouveauté dans la poésie corse actuelle*. André Nicolai : *...Et mourir de plaisir ?*

III. *Quel concret pour la Corse ?* - Michel Biggi : *Le commerce en Corse. Naissance et mutation d'un « nouveau premier secteur » économique insulaire*. François de Casabianca : *Y a-t-il une place pour un développement des zones montagneuses en Méditerranée ?*

Ghjermana de Zerbi : *Arplu di ghjumenta un tomba cavallu ou De la difficulté d'une voie/voix féministe corse*. Danièle Maoudj : *Mes deux montagnes : de Tizi-Ouzou à Zonza*. Jean-Pierre Bonnafoux : *La Corse, les Corses et l'Etat*. Alberto Merler : *Evolution de la classe politique dépendante en situation de complexité sociale accrue*. Paul Dalmass-Alfonsi : *Propos sur l'ethnie corse*. Wanda Dressler-Holohan : *Le mouvement social corse. Evolution des paradigmes*.

#### N° 40 - Juil.-Sept. 1987. L'IRAK, LE PETROLE ET LA GUERRE

Abol Hassan Bani-Sadr : *La guerre Iran-Irak. Une guerre contre une politique-monde*. Robert Springborg : *The Gulf war and political stability in Iraq*. Nirou Eftekhari : *Le pétrole dans l'économie et la société irakienne*. Zouhaïr Dhaouadi : *Pétrole, guerre et culture... de/pour l'Etat irakien*. Marion Farouk-Sluglett, Peter Sluglett : *From gang to elite : the Iraqi Bath's party's consolidation of power, 1968-1975*. F. Mahdi : *Les limites du développement : remarques sur l'Etat et la société en Irak*. Pierre Martin : *Les chi'ites d'Irak : une majorité dominée à la recherche de son destin*.

#### N° 41-42 - Octobre 1987-mars 1988. EGYPT. RECOMPOSITIONS

Alain Roussillon : *L'Egypte dans le regard des sciences sociales. 1. L'Etat tel qu'en lui-même*. Abd Al-Bâsit Abd Al-Mu'ti, Târiq Al-Bishri, Ali Al-Dîn Hilâl, Husâm 'Isa Sayyid Yasin : *L'Etat : transformations et devenir*. Ghislaine Alleaume : *La naissance du fonctionnaire*. Tewfik Aclimandos : *Les militaires égyptiens. Esprit de corps et révolution*. Mercedes Volait : *Composition de la forme urbaine du Caire*. Mostafa Abd El-Aal : *L'Egypte. Un lieu ou un rôle ?*. 2. *Revanches de l'informel*. Mona Abaza : *La paysanne égyptienne et le « féminisme traditionnel »*. Bernard Botiveau : *Faits de vengeance et concurrence de systèmes de droit*. Galila El-Kadi : *L'articulation de deux circuits de gestion foncière au Caire*. Ragui Assaad : *L'informel structuré. Les zabbâlin du Caire*. Nadia Khouri-Dagher : *La faillite de l'Etat dans l'approvisionnement alimentaire des citadins : mythe ou réalité ?*. François Ireton : *Des agricultures égyptiennes*. 3. *Remaniements dans la superstructure*. Amr Helmy Ibrahim : *Les censures de la pensée stéréotypée*. Gudrun Krämer : *The change of paradigm. Political pluralism in contemporary Egypt*. Nouvelle. Muhammad Mustagâb : *Le pont d'Al-Begheyli*.

#### N° 43 - Avril-juin 1988. LES URBANISTES DANS LE DOUTE

Michel Peraldi : *Les noms du social dans l'urbain en crise*. Giovanni Laino : *Naples à la fin des années quatre-vingt*. Alfons Segura : *Barcelone : décentralisation et participation citadine*. Jean-Christophe Baudouin : *Crise urbaine et aménagement du centre-ville. L'exemple du quartier Belsunce à Marseille*. Djaffar Lesbet : *La Casbah d'Alger entre réhabilitation et réanimation*. Abdelatif Baltagi : *Système d'habitat et ségrégation sociale dans l'agglomération de Tunis*. Alain Tarrius : *Identités en mouvements : sédentarités, nomadismes et recompositions urbaines*. Liliana Padovani : *Le public et le privé dans les grandes actions de transformation urbaine*. Antida Gazzola : *Nouveaux critères d'attribution des logements sociaux : la loi 6/83 de la région Ligurie*. Michel Anselme : *La formation des nouveaux territoires urbains et leur « crise » : les quartiers nord de Marseille*. Bruno Gabrielli : *Gênes exemplaire*. Fabrizio Mangoni : *Gérer la complexité urbaine. Le cas de Naples*.





## BULLETIN D'ABONNEMENT/ SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name : .....

Adresse/Address : .....

Code postal, ville, pays/city, postal code, country : .....

Souscription d'un abonnement de un an à : **Peuples Méditerranéens**

Subscription for one year to : **Mediterranean Peoples**

☐ de soutien/supporter rate

☐ ordinaire/normal rate

à partir du numéro/beginning with number .....

### Mode de règlement/Payment

- ☐ • Chèque bancaire à l'ordre de **Peuples Méditerranéens**, adressé à **Peuples Méditerranéens**, B.P. 1907 — 75327 PARIS Cedex 07.
- Bank cheque to the order of **Mediterranean Peoples**, addressed to **Mediterranean Peoples**, B.P. 1907 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Virement à notre banque : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- Transfer to our Bank : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Facture/Invoice.

**Conditions d'abonnement/Subscription rate :** (Francs Français/ French Francs)

France et étranger/France and other countries : Individus/Individuals : 210 FF, Institutions/Institutions : 275 FF.

Abonnement de soutien/Supporter rate : 350 FF.

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les « abonnements permanents » à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de 12 mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted: subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

**7200-S08**

**PB-24**

**C**

**BT**

Directeur de publication : Paul Vieille

Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085

Dépôt légal : novembre 1988

Achévé d'imprimer le 30 novembre 1988

dans les ateliers de l'Imprimerie Quotidienne à Fontenay-sous-bois

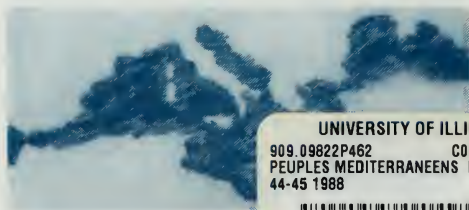












UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA  
 909.09822P462 C001  
 PEUPLES MEDITERRANEENS PARIS  
 44-45 1988

REVUE TRIM



3 0112 025192946

La modernité n'est pas pensée ici comme une norme. Elle reste problématique et renvoie à une dynamique du changement. Concernant la région méditerranéenne elle est inséparable des tensions liées au passé colonial qui a fait de l'Europe le centre de la modernité. Devenue mythe de référence, elle est désirée et repoussée en même temps car il y va de l'identité. Les femmes sont au cœur de la dialectique tradition/continuité/changement. Au Nord, le féminisme a opéré une critique radicale de la famille et de la séparation des espaces privé et public. Il a repensé les termes de la différence sexuelle, dit les limites de la conquête des droits et de la « neutralisation » de la féminité sous prétexte d'égalité. Au Sud, du Maghreb à l'Iran, la revendication des femmes se polarise au contraire sur la conquête de l'égalité des droits avec les hommes. C'est sur cette base que doit se faire leur entrée dans l'espace public. La morale de l'honneur s'y oppose, la religion sacralise ces interdits. L'Etat enfin s'appuie sur cet ensemble de valeurs et cherche dans le nationalisme la caution idéologique qui rendrait acceptable le changement, à condition d'en préserver les femmes.

Comment affrontent-elles le monde du travail et la vie syndicale ? Quelles stratégies face au mariage, à la dot ? Si les traditions sont en crise, quelles recompositions sont à l'œuvre ?